SUPPLÉMENT DE LA VIE SPIRITUELLE

Numéro 40 — 1er trimestre 1957



SOMMAIRE

PSYCHIATRIE ET THÉOLOGIE MORALE

L'un des objectifs de cette revue est d'apporter sa contribution à un dialogue vrai et fécond entre, d'une part, les psychiatres — des neurologues aux psychothérapeutes — et, d'autre part, les théologiens et les pasteurs.

Dans ce numéro, le dialogue est ouvert par les psychiatres qui posent aux théologiens de redoutables questions. Un neurologue demande : « Qu'est-ce que la liberté? » et : « Qu'appelez-vous action de Satan? ». De son côté, un psychiatres — des neurologues aux psychothérapeutes — et, d'au-demande de décider d'une vocation — ce qui n'est pas de sa compétence —, et il demande aux pasteurs quels sont leurs méthodes et leurs critères théologiques.

Plutôt que de leur répondre point par point — ce que nous espérons faire dès que possible —, l'article qui suit leur pro-

pose des principes généraux de solution. Il s'appuie sur ce que saint Thomas appelle l' « acte humain », il en rappelle l'essence et les critères spécifiques pour montrer ensuite qu'il y a dans le comportement des hommes des actes humains « imparfaits », des « analogués inférieurs » de l'acte humain. Ces derniers ne se situent pas au niveau de la vie spécifiquement morale, mais ils appartiennent à ce qu'on pourrait appeler la sub-morale ou la pré-morale. C'est à ce niveau que se situent le déterminisme psychique, l'action de Satan, et toute thérapeutique médicale de la psyché.

Enfin, un supérieur de grand séminaire répond — en partie du moins — à la question posée par le Dr Nodet en proposant des réflexions tirées de l'expérience sur l'examen de l'intention droite et des aptitudes des candidats au sacerdoce.

Pour compléter cet ensemble, on trouvera une étude critique d'un ouvrage récemment publié en français et un « Courrier des lecteurs » suscité par un article paru dans le numéro précédent.

PROBLÈMES D'ASCÈSE CHRÉTIENNE

La pratique du Yoga peut-elle conduire à Dieu et à la foi en Jésus-Christ? Un chrétien peut-il tirer quelque bénéfice du Yoga? A l'occasion d'une expérience exceptionnelle, deux spécialistes de ces questions procèdent à une mise au point aussi mesurée que riche de perspectives.

Les ordres mendiants du XIIIe siècle, en « découvrant » la pauvreté, ne proclamèrent rien de nouveau : ils infusèrent seulement une vie nouvelle dans la tradition primitive de la vie monastique et des Pères grecs.

MÉDECINE ET MORALE

Nous avons appris dès notre jeunesse que les ennemis de notre salut contre lesquels nous devons lutter tous les jours de notre vie sont le démon, le monde et la chair. Des trois, c'est le démon qui tend à prendre la place d'honneur dans nos esprits. La raison en est que depuis notre prime jeunesse nous avons appris sa chute hors du monde de la grâce, l'histoire de Lucifer étant généralement l'une de celles qu'on nous enseigne dès le début de notre instruction religieuse. Elle est donc gravée de longue date dans notre mémoire. L'idée du démon *semblable à un lion rugissant cherchant qui dévorer* (I Pet., 5, 8) nous impressionne par la vigueur de l'image. De plus, le démon, étant un esprit, représente pour une imagination enfantine une entité plus concrète que le monde ou la chair. Les différentes représentations que les artistes offrent de lui aident à se figurer son existence de façon vivante qui se fixe même pour toujours dans l'imagination.

Satan peut prendre dans l'esprit une stature si grande que par comparaison la taille des autres ennemis de l'âme en est diminuée et que les dangers dont ils nous menacent en sont obscurcis. Le catéchisme affirme bien que la chair est le plus grand ennemi de notre salut mais, néanmoins, une grande partie de notre première instruction religieuse concerne le démon. Le Christ lui-même a parlé de l'activité de Satan dans la parabole de l'ivraie et du froment où il le dépeint sous les traits de l'ennemi qui sème l'ivraie parmi le froment (Mt., 13, 24). Il est bon cependant de se souvenir que dans la parabole du semeur (Mt., 13, 4) le Christ a fait allusion aux autres ennemis de l'âme, figurés par les oiseaux.

La médecine s'occupe du troisième de ces ennemis, la chair.

Le but de cet article est de décrire quelques-unes des récentes découvertes de la connaissance des bases anatomiques et physiologiques des forces désignées par le terme « la chair ». Nous n'avons pas l'intention de faire le bilan exhaustif des connaissances actuelles, ni de présenter tous les faits comme étant tous également établis. L'histoire de l'observation et de l'expérimentation sur le terrain des bases anatomique et physiologique de la personnalité et des sentiments humains est relativement courte; elle s'enrichit chaque jour de faits nouveaux. Il reste encore beaucoup d'incertitudes, encore davantage d'inconnu. Mais des découvertes telles que celles qu'on a pu faire posent des questions intéressantes sur les rapports entre la tendance au mal et la volonté de bien chez l'homme.



DANS des formes animales primitives comme le lézard, la presque totalité du cortex, ou couche externe du cerveau, est intéressée par la réception d'impulsions qui servent le sens de l'odorat. Ce cortex, appelé archicortex à cause de son développement ancien, est constitué par trois couches. Une autre forme de cortex, le neocortex, est formée de six couches et constitue un caractère remarquable du cerveau dans les formes animales les plus élevées. Le lézard n'a qu'une surface minuscule de cortex à six couches; mais si nous observons progressivement des animaux à structure de plus en plus complexe, nous découvrons que le néocortex se développe graduellement aux dépens de l'archicortex. C'est ainsi que l'observation du rat, puis du chien, du singe et de l'homme montre que l'archicortex diminue de plus en plus tandis que le neocortex se développe à une allure extrêmement rapide, se repliant et ensevelissant l'archicortex qui disparaît de la surface visible.

A ce fait anatomique l'observation ajoute que l'homme est moins dépendant de son sens de l'odorat que les formes animales inférieures. Des animaux comme le lézard et le rat sont largement guidés par leur odorat. Pour l'homme, la vue, l'ouïe et le toucher sont les principaux conduits sensoriels par lesquels il apprend à connaître le monde qui l'entoure. La présence ou l'absence de son sens de l'odorat, si on ne tient pas compte de la privation pour lui de certains plaisirs tels que

l'odeur de la rose, en gros, n'a pas une tellement grande importance. Pour cette raison et pour d'autres, l'étude de cette partie du cerveau qui est liée à l'odorat et qu'on appelle le rhinencephalon a été très négligée. Le rhinencephalon étant associé au sens de l'odorat chez les animaux inférieurs, il était tacitement présumé qu'il conservait la même fonction dans les formes plus évoluées. Et parce que dans les formes supérieures le sens de l'odorat n'a pas autant d'importance, la véritable fonction du rhinencephalon dans ces espèces n'a pas fait l'objet de recherches expérimentales ou d'observations — du moins jusqu'à ces derniers temps.

Dans la seconde partie du siècle dernier, on a observé que l'excision de parties du cortex chez les singes était suivie de modifications dans le comportement. C'est probablement Papez qui suggéra le premier, en 1937, que dans les formes supérieures le rhinencephalon a une fonction nouvelle, liée au comportement et à la vie émotionnelle. Depuis peu de temps, de nombreux travaux d'expérimentation sur les animaux ont permis d'acquérir une somme considérable de connaissances. En outre, depuis qu'en 1936 Moniz a introduit la leucotomie dans le traitement des désordres mentaux, on a beaucoup appris au sujet des effets de l'extirpation chez l'homme de différentes parties du cerveau, y compris des portions du rhinencephalon. On reconnaît à présent que bien que le sens de l'odorat ait pu décliner chez l'homme, le rhinencephalon n'a pas pour autant perdu de son importance, puisqu'il est l'organe de l'expression émotionnelle et commande bon nombre d'attitudes dans une existence d'homme. L'effet le plus frappant qu'on puisse obtenir par une intervention sur une partie du rhinencephalon est le développement chez les chats et les singes de ce qu'on a appelé « la fureur artificielle ». On la produit en retirant ou sectionnant un fragment du rhinencephalon connu sous le nom de « nucleus amygdaloid ». Un animal jusqu'alors docile devient féroce; il attaque pour tuer sans aucun souci de sa propre sécurité ni des réactions de défense qu'il suscite contre lui. Ce comportement surgit par crises soudaines. Il s'accompagne de tous les signes extérieurs de la colère : dilatation des pupilles, hérissement des poils. En 1951, Fulton a décrit ce phénomène chez l'homme, conséquence d'un dommage causé par inadvertance à une partie du cerveau pendant une opération. Le patient était un jeune Irlandais dont le comportement avant l'opé-

ration était empreint de politesse et de déférence envers tout le monde. Après l'opération, il fut pris d'accès soudains d'extrême irritabilité accompagnés d'un flot de paroles grossières et obscènes. Son attitude était menaçante, ses pupilles largement dilatées, et il transpirait abondamment. Ces éclats se calmèrent au bout d'une période de trois jours. Mais, pendant deux mois, il fut de mauvaise humeur, déraisonnable, et sujet à des accès de colère. Dans ce cas, nous voyons la tentation dans sa forme organique. Elle n'est pas l'œuvre du démon, mais l'effet direct d'un changement anatomique et physiologique survenu dans l'organisme lui-même. Nous voyons le substrat anatomique du péché capital de colère. Jusqu'à quel point l'intéressé est-il coupable — s'il l'est? C'est ce que nous examinerons un peu plus loin dans cette étude.

Un autre exemple — aussi frappant, sinon davantage — des répercussions d'un trouble physique sur la vie émotionnelle est situé sur le plan de la tentation sexuelle, comme l'a montré en 1945 le fameux cas d'Erickson. Il s'agissait d'une femme de cinquante-cinq ans qui, depuis environ treize ans, était tourmentée par de terribles vagues d'impressions sexuelles et de désirs de rapports sexuels. Ces impressions l'assaillaient au moins une fois par jour et parfois plus souvent encore. Elle leur résistait du mieux qu'elle pouvait et avec une grande persévérance, mais ces sensations n'en continuaient pas moins, atteignant quelquefois l'intensité de l'orgasme. On la considéra comme un cas de nymphomanie et on la renvoya de l'hôpital. Un peu plus tard, elle présenta des signes d'une maladie cérébrale; un examen plus poussé révéla qu'une tumeur était en train de se développer dans la partie du cerveau où retentissent les sensations des organes génitaux, atteignant également cette région du cortex que j'ai décrite comme intéressée par les réactions émotionnelles. La tumeur fut enlevée avec succès et la patiente se remit complètement. Elle n'éprouva plus jamais de désirs sexuels excessifs; elle était désormais absolument normale en tous points. Cette malade constitue un exemple extraordinaire d'un excès d'impressions sexuelles provoqué par une maladie du cerveau. Son sens moral n'était en rien affaibli ni perverti, comme il arrive parfois dans des cas de malades atteints de troubles cérébraux. En réalité, elle était extrêmement malheureuse des impressions qui l'envahissaient avec une

force irrésistible et faisait de grands efforts pour les éviter et les contrôler, bien que sans aucun succès apparent. Naturellement, je ne veux pas dire que tous ceux qui sont tout à coup assaillis d'impressions sexuelles abritent dans leur crâne une tumeur au cerveau. Une idée pareille serait manifestement absurde. Je m'efforçe uniquement de montrer que les passions sont sous-tendues par un substrat anatomique et un mécanisme physiologique que des conditions matérielles déterminées peuvent éveiller ou faire agir.

On peut citer un autre exemple du même genre. Il s'agit d'un malade de Foerster et Gagel à qui, en 1933, on avait enlevé une tumeur du cerveau sous anesthésie locale. Chaque fois qu'on palpait la tumeur, le malade devenait bavard et racontait des plaisanteries osées aux infirmières présentes. Quand on ne touchait pas à la tumeur, il se conduisait avec beaucoup de sérieux et de bienséance. Le besoin impérieux de raconter des gauloiseries était nettement associé au dérangement de la base du cerveau qui se produisait chaque fois que la tumeur était palpée.

Mais les lésions du cerveau ne sont pas seules à produire un comportement émotionnel anormal. Des troubles dans la teneur en calcium du sang et dans le sucre sanguin sont deux exemples de modifications biochimiques qui peuvent produire des réactions émotionnelles. En 1945, Aub décrivit le cas d'une femme qui avait reçu une dose d'insuline si excessive que son sucre sanguin était tombé à un niveau extrêmement bas. Rapidement, elle devint soupçonneuse, croyant que les infirmières étaient contre elle et essayaient de la tuer. Elle refusa de recevoir d'elles un traitement qui devait restaurer la teneur de son sucre sanguin parce qu'elle était persuadée que ses infirmières cherchaient à l'empoisonner. Quand la teneur en sucre de son sang fut redevenue normale, sa méfiance disparut rapidement et elle redevint elle-même. Ainsi, un changement dans la constitution biochimique du sang peut, en quelques minutes, transformer une femme paisible, amicale en une personne hostile et méfiante.

Un autre trouble capable de produire des changements dans la réaction émotionnelle d'une personne et la soumettre à ce qui semble constituer de rudes tentations provient de la sécrétion des glandes endocrines. Les sécrétions de ces glandes sont appelées hormones, dont la plus efficace est la testosterone qui est produite par les glandes sexuelles mâles.

Le développement chez un garçon qui n'a pas encore atteint l'âge de la puberté d'une tumeur qui élabore la testosterone produit, sur le plan physique, un développement sexuel précoce accompagné de tentatives d'activité sexuelle et d'intérêt, semblables à celles d'un homme adulte, sinon même plus intenses. L'ablation de la tumeur s'accompagne d'une régression de ces impressions et besoins auxquels des enfants sont mal armés pour résister. L'observation des effets d'une injection de testosterone à un individu est cependant plus dramatique. Chez ceux qui, en raison de quelque déficience congénitale, n'ont pas atteint un développement sexuel complet sur le plan physique et montrent, parallèlement, une absence d'intérêt pour l'autre sexe, de telles injections peuvent produire les impressions et impulsions sexuelles typiques d'adultes normaux. On constate également que la testosterone donnée à une personne normale augmentera son appétit sexuel, enflammera son imagination et augmentera la fréquence de son activité sexuelle spontanée. L'intéressé peut penser que le démon est en lui; mais ce n'est pas le démon qui travaille : c'est la testosterone.

Les effets des troubles endocriniens chez les femmes ne sont pas si facilement supprimés. Les tumeurs des glandes endocrines, si elles se développent pendant l'enfance, peuvent très bien accélérer une puberté prématurée et provoquer des impressions et des désirs sexuels d'adulte qui s'apaiseront avec l'ablation de la tumeur. Je suis persuadé que ce qui établit si clairement le lien entre le développement de la tumeur et les sensations ou tentations du malade n'est pas l'apparition prématurée de ces phénomènes, mais précisément leur disparition dès que la tumeur est enlevée. Cependant, l'effet produit par l'injection d'hormones femelles n'est pas très bien établi. Les opinions diffèrent quant à leur efficacité, bien qu'on ait décrit des cas de désirs sexuels accrus par leur administration.

Ces exemples montrent donc que bon nombre des impressions, besoins et désirs qui assiègent l'humanité ne sont pas de mystérieuses instigations directes du démon, mais dépendent de facteurs anatomiques qu'on peut étudier, isoler et exciter. Ces facteurs anatomiques concourent au fonctionnement des mécanismes physiologiques qui ne pourraient jouer leur rôle sans un substrat anatomique intact. Il n'est pas nécessaire de nous tourner vers Satan pour trouver la

source de nos maux, mais nous pouvons trouver à l'intérieur d'un état corporel perturbé les semences de notre destruction.

Pour illustrer mon thème, j'ai choisi les exemples les plus frappants de la littérature médicale; mais je crois que la pratique médicale quotidienne permet de rencontrer bien des exemples dont les effets sont peut-être moins éclatants mais qui n'en posent pas moins des problèmes réels à tous ceux qu'intéresse la relation entre l'esprit et le corps ou entre la tentation et la volonté. A titre d'exemple, considérons les suites d'une blessure à la tête. Quand quelqu'un reçoit une commotion grave, il se produit une « commotio cerebri » dont les conséquences peuvent aller très loin. Un homme peut avoir été un excellent mari, un père de famille consciencieux et un grand travailleur jusqu'au moment où il a été blessé à la tête. Alors, il devient irritable, de mauvaise humeur à la maison, il est à l'origine de nombreuses querelles et même de coups. Au travail, il ne peut s'appliquer et n'y apporte aucun goût, malgré ses responsabilités familiales. Sa tolérance à l'alcool est réduite. Il s'ensuit que sa boisson du samedi soir, jusqu'à présent inoffensive, suffit maintenant à l'intoxiquer, ce qui entraîne des suites désastreuses pour lui-même et pour les siens. Toutes ces difficultés, bien que frappantes dans leur ensemble, sont tout de même mineures quand on les considère séparément. En vérité, il peut se faire que les effets d'une blessure à la tête soient si dévastateurs qu'ils montrent clairement à tous que le patient souffre de désordres mentaux; mais je pense au grand nombre de malades dont la conduite ne permettrait jamais au profane de se douter qu'ils sont atteints de troubles mentaux. La différence est bien ténue entre quelqu'un qui se trouve dans ce cas et une personne qui a toujours été par nature de mauvaise humeur, irritable et sans énergie; sinon le fait que les changements d'attitude ont suivi la blessure à la tête. Aussi la famille trouve-t-elle dur d'accepter le changement de personnalité causé par la blessure à la tête; elle expérimente la difficulté de trouver la réponse de compréhension et de tolérance à la situation nouvelle. Généralement, on pense que l'intéressé s'abandonne sans cause apparente aux tentations de colère, de querelle et d'ivrognerie.

Considérons aussi les troubles et besoins sexuels qui assaillent parfois les hommes les plus âgés et qui sont le résultat de l'hypertrophie de la glande prostate ou du vieillisse-

ment prématuré (*arteriosclerosis*) des artères du cerveau. Un homme jusqu'alors irréprochable se permet des pratiques que réprouve son sens moral et qui l'entraînent même parfois dans des difficultés avec la police. De tels malades sont souvent très malheureux non seulement du fait des conséquences publiques de leurs actes, mais aussi à cause de leur caractère immoral. Ils sentent qu'après toute une vie de lutte persévérante contre les ennemis de leur salut, ils ont été dominés et vaincus. Ils peuvent être désespérés. Ils ne perçoivent pas de changement organique en eux-mêmes, mais ils sentent qu'ils ont échoué, bien qu'ils ne puissent voir ni comment ni pourquoi.

Ce ne sont là que quelques exemples de la façon dont le changement corporel peut faire naître des problèmes moraux. On pourrait en citer beaucoup d'autres. Les effets dévastateurs de souffrances graves ou continuelles sont bien connus. La victime peut invoquer la mort, ou prendre l'initiative de provoquer sa propre mort quand elle n'en peut plus de souffrir. Les effets démoralisants de la faim n'ont été que trop vivement constatés dans les camps de concentration de la dernière guerre. Le mensonge, la cupidité, le vol avaient pour origine la lutte pour la conservation de la vie face à la faim. Il n'est peut-être pas sans signification que Satan ait cherché à tenter le Christ lorsque celui-ci avait faim, ayant jeûné pendant quarante jours et quarante nuits dans le désert (Mt., 4, 1-11).

Mais tous ces états sont pathologiques. Les bouleversements physiologiques soulèvent-ils toujours des problèmes semblables ? Je le croirais volontiers. J'ai déjà montré qu'en injectant de la testosterone produite par des tumeurs pathologiques on déclenchait des effet puissants sur la vie et l'imagination sexuelles. A la puberté, les glandes sexuelles commencent à produire cette substance en quantités de plus en plus fortes et il est bien évident que la transition de l'enfance à la maturité ne s'accomplit pas sans heurts, même sur le plan physiologique. Le manque d'équilibre physiologique est un trait notoire de l'adolescence; la promptitude à rougir, la téndance à s'évanouir et la maladresse des mouvements mal coordonnés des bras et des jambes s'y rattachent de toute évidence. Il est probable que le manque d'équilibre dans la production des hormones sexuelles caractérise également cette période de la vie. Les problèmes de

l'adolescence peuvent donc ne pas se réduire simplement à la façon d'apprendre à faire face à une fonction nouvelle mais bien ajustée; ils peuvent inclure l'intégration dans la personnalité d'une fonction non seulement nouvelle, mais qui se trouve elle-même momentanément dans une phrase d'ajustement défectueux. La force et l'intensité d'un processus pathologique peuvent faire souffrir l'adolescent tant que la métamorphose n'est pas achevée. Le problème peut n'être pas seulement une question d'ajustement psychologique, mais comprendre aussi une période de net déséquilibre sur le plan physiologique, qu'il faut endurer.

J'espère en avoir assez dit pour faire comprendre qu'une modification dans l'état physique d'une personne peut être à la base d'une tentation. Puis-je faire un pas de plus? Il n'est pas douteux que les états pathologiques fournissent la matière de la tentation; les temps de transition physiologique peuvent jouer un rôle identique. Peut-on donc penser que bon nombre des tentations quotidiennes de luxure, de colère et de paresse naissent des fluctuations que subissent au jour le jour les mécanismes anatomiques et physiologiques que j'ai décrits? Peut-on dire qu'il ne s'agit pas de mystérieuses interventions de l'extérieur, mais simplement des répercussions des mouvements de flux et de reflux de l'activité physiologique, biochimique et endocrinale qui surgissent en nous de temps à autre? Il n'est pas douteux qu'elles sont influencées et excitées par des perceptions sensorielles du monde qui nous entoure. Le mécanisme qui sous-tend la colère sera harmonisé aux insultes qu'entendront nos oreilles; l'appareil sexuel sera stimulé par les excitations visuelles calculées pour atteindre ce but. Mais l'efficacité des spectacles et des sons, dans chaque cas particulier, dépendra jusqu'à un certain point de l'état du mécanisme accordé pour les recevoir. Le seuil de la réaction peut être élevé ou abaissé par l'habitude, l'éducation et l'expérience passée; il peut, comme je l'ai montré, être affecté par la maladie; mais même en l'absence d'excitations extérieures, il peut faire preuve d'une activité spontanée.

Nous avons vu que l'ablation de parties du cerveau, l'irritation de certaines portions par des processus pathologiques, la modification du contenu biochimique du corps et la circulation de quantités excessives d'hormones dans le courant sanguin peuvent provoquer des états émotionnels et des sen-

sations qu'il est impossible de distinguer de ceux provoqués par la tentation. La colère et la convoitise charnelle peuvent être l'une et l'autre produites par des états maladifs. Toutes deux ont été citées parce qu'elles offrent les exemples les plus éclatants; mais des exemples semblables de cupidité, de gourmandise et de paresse auraient tout aussi bien pu être décrits. Mon propos n'est pas de dire si un trouble du cerveau agit au moyen de changements biochimiques et hormonaux sur le corps dans son ensemble, ou si les changements biochimiques sont le point de départ et produisent à leur tour des effets seconds sur le cerveau. De telles considérations sont intéressantes en vérité, mais elles sont étrangères à mon thème présent. Mon but a été de montrer qu'en raison de leur condition physique des gens sont prédisposés à se comporter d'une certaine façon. Cette prédisposition est plus grande chez eux que chez des gens normaux comme elle peut aussi se manifester davantage à certaines époques de la vie. Jusqu'à présent, je n'ai pas cherché à discuter les implications morales d'une tendance lorsqu'elle conduit quelqu'un à poursuivre le cours d'une action immorale en soi; j'ai simplement essayé de démontrer par des exemples concrets le fait qu'une telle prédisposition peut être le résultat de changements physiques survenus dans la personne.



Je voudrais poser deux questions faisant suite à ces considérations. La première est la suivante : quelle est la relation entre l'activité de Satan et les phénomènes que j'ai décrits ? La majorité des tentations surgissent-elles simplement comme conséquences des désordres physiques qui ont été soulignés ? Ceux-ci échappent-ils à l'influence du démon ou bien celui-ci a-t-il le moyen d'intervenir directement dans ces processus ?

La seconde question a une portée plus pratique et concerne la question de la responsabilité en face de ces phénomènes. Que la tentation s'élève à cause de changements physiques à l'intérieur du corps ou qu'elle soit accélérée par l'intervention de forces extérieures, la question de la responsabilité doit de toutes façons être regardée en face. Que certains actes soient intrinsèquement mauvais et constituent

toujours matériellement un péché ne peut être mis en question. Cependant les moralistes ont toujours reconnu que la culpabilité peut être réduite dans des cas particuliers par les circonstances d'un cas individuel; les circonstances des cas que j'ai décrits réduisent-elles la culpabilité? Et, s'il en est ainsi, comment peut-on reconnaître de telles circonstances et traiter avec elles? Beaucoup diront que ce problème concerne les moralistes et non les médecins, mais cette réponse est une échappatoire qui ne satisfait les requêtes ni du médecin, ni du malade.

Les malades recherchent fréquemment le médecin catholique simplement parce qu'il est catholique et que leurs oreilles sont vivement harmonisées au contenu de ses remarques. Ils n'attendent pas de lui un jugement moral, mais ils sont sans aucun doute influencés par lui. Bien qu'il s'interdise toute affirmation explicite ou directe, son attitude envers leur problème peut encourager ou décourager la conviction que leur échec n'est pas essentiellement moral, mais physique. Bien qu'il ne formule pas de jugement, la façon dont il aborde leur difficulté oriente leur propre attitude. Et il n'est pas rare qu'il soit amené à saisir de plus près cette question de la responsabilité quand le malade l'y provoque par une question directe. Supposons que nous ayons à traiter un malade qui est retombé pour la deux centième fois. Il dit : « Je ne veux pas tomber; je vais me confesser après dès que je le puis; je suis résolu avec toute ma sincérité à ne plus jamais retomber et pourtant je sais, aussi sûrement que je sais que le soleil se lèvera demain, que je retomberai. » Faut-il lui citer le verset d'Évangile disant : *non jusqu'à sept fois; mais jusqu'à soixante-dix fois sept fois* (Mt., 18, 22), ou lui parler de l'impulsion irrésistible qui est nécessaire pour soutenir ses efforts désespérés? M'est-il permis de citer l'histoire rapportée par les *Cahiers Laënnec* de cet homosexuel qui, ayant été se confesser, s'écriait : « Si je meurs ce soir avant sept heures, je serai sauvé! » Les impulsions engendrées par certains états physiques sont-elles irrésistibles? La femme torturée pendant treize ans par un tourment sexuel pouvait-elle toujours résister à la tentation? Comment devons-nous interpréter la phrase de saint Paul : *Et Dieu est fidèle, qui ne souffrira pas que vous soyez tentés au delà de vos forces; mais il vous donnera toujours avec cette tentation la grâce nécessaire pour que vous puissiez la porter* (I Cor., 10, 13).

Le médecin qui réfléchit sent souvent avec acuité la force de ces problèmes quand il les affronte dans un cas individuel. Il cherchera en vain un principe de solution dans ses manuels de médecine. Les moralistes ont-ils une réponse à lui donner ?

JOHN MARSHALL,
Maître de Conférences de Neurologie,
Université d'Édimbourg.

Traduit de l'anglais
par F. RORET.

TROUBLES NERVEUX ET VOCATION

L'un de nos collaborateurs, médecin des hôpitaux psychiatriques, expose dans la lettre suivante quelques problèmes soulevés par la constatation de troubles nerveux chez des novices ou séminaristes.

Mon cher Père,

Ma profession me met souvent en face de séminaristes ou de novices envoyés pour des troubles nerveux. Outre les difficultés proprement médicales, je me heurte à ce que je crois être une difficulté de méthode. J'aimerais connaître votre sentiment à ce sujet.

D'une façon générale, trois problèmes me paraissent en cause, problèmes qui ne sautent pas toujours avec la même évidence aux yeux des intéressés, malades et supérieurs.

Le premier problème trouve tout le monde d'accord. Quel traitement est-il opportun d'instituer ? Chacun attend la panacée bienfaisante, qui d'avance est plutôt prévue d'ordre chimique et biologique, ou d'ordre moral et rééducatif.

Le deuxième problème est parfois soulevé, surtout par les supérieurs. Que faut-il faire de ce jeune homme ? Un établissement religieux peut-il, *secure vel decenter*, garder un tel malade ?

Le troisième problème est bien rarement abordé : les troubles nerveux présentés ne seraient-ils pas l'occasion de refaire un examen méthodique et critique de la valeur de la vocation, si sincèrement qu'elle soit alléguée et vécue par le sujet ?

Personnellement, je crois ces trois problèmes aussi importants les uns que les autres.

C'est du dernier que je voudrais vous entretenir : la valeur de la vocation doit être l'objet d'une vigilance d'autant plus attentive que des troubles nerveux sont constatés.

Je voudrais vous rappeler rapidement sur quoi me paraît se fonder cette exigence méthodologique pour mieux vous rendre sensible la difficulté que je veux ensuite vous proposer.

★

JE reconnais en effet que toute une conception des troubles nerveux est en jeu. Autant s'en expliquer clairement.

Un trouble nerveux n'apparaît qu'exceptionnellement comme étant une maladie purement organique. C'est en réalité une maladie très particulière. Elle est spécifique de l'homme, car elle l'atteint dans ce qu'il a de plus humain : sa relation au monde, ou, si vous préférez, sa relation à autrui et à soi-même. Les troubles névrotiques sont essentiellement des troubles graves de ces relations, et les symptômes présentés (asthénie, scrupules, anxiété, phobies, homosexualité...) n'ont de signification que dans cette perspective.

D'où il suit que des troubles nerveux reconnus chez un séminariste permettent d'affirmer qu'il existe un trouble instinctif dans ses relations aux autres.

Dans un certain sens, ces troubles sont souvent facilement perceptibles, au for externe pourrait-on dire. Cela correspond à la deuxième des trois questions dont je parlais tout à l'heure : le médecin est sollicité de préciser la compatibilité de telle maladie nerveuse avec la dignité de l'état religieux ou les genres de vie qui y sont attachés. Par exemple, le médecin aura à se souvenir que le prêtre doit pouvoir dire la messe, réciter l'office canonique, entretenir des relations sociales là où s'exercera son ministère... Le religieux doit maintenir lui aussi un certain type de relations : avec le monde (pour les ordres non cloîtrés), avec sa communauté et la hiérarchie qui en maintient la cohésion, avec soi-même (parfois dans le silence ou l'isolement d'une cellule)...

Mais les troubles instinctifs dans la relation aux autres peuvent être beaucoup moins évidents. Ils ne posent pas de problèmes explicitement sociaux (deuxième problème), mais

ils peuvent sourdement jouer dans le choix qui amène à embrasser l'état religieux (troisième problème).

Choisir l'état religieux est, en effet, sur le plan psychologique, un comportement riche de signification en face de soi et des autres. Cette richesse de signification est d'autant plus complexe que ce choix est un choix exceptionnel, puisqu'il vise à dépasser, par la voie des « conseils », cette vocation naturelle que sont la vie professionnelle et la vie conjugale. La névrose, pour laquelle l'avis du médecin est sollicité, est, au delà de ses symptômes spectaculaires ou encombrants, liée à un certain manque de maturité affective et sexuelle. Dans quelle mesure ces troubles ont-ils apporté une force convergente et obscure aux aspirations authentiquement surnaturelles ?

Ce troisième problème est souvent négligé, parfois même insoupçonné. C'est au médecin qu'il appartient habituellement de montrer qu'il est nécessaire de le poser.

Mais s'il est capital de le poser, il est fort délicat de le résoudre. Bien des difficultés cependant seraient aplanies si une méthode exigeante maintenait rigoureusement le médecin et le théologien chacun sur leur plan respectif. Voilà comment il me semble qu'on puisse envisager les choses.

Il n'est pas question de mettre en doute la sincérité du jeune clerc qui est décidé à devenir prêtre. Cette décision se réfère à des motifs surnaturels consciemment éprouvés. Le problème qui se pose est le suivant : cette décision ne dépend-elle pas d'une double motivation ? N'est-elle pas, comme l'on dit en psychologie, surdéterminée ? Les motifs allégués ne recouvrent-ils pas une dualité : aspiration surnaturelle authentique et motifs inconscients ?

L'aspiration surnaturelle n'est pas de la compétence du médecin qui ne peut ni en affirmer l'existence, ni la nier, ni en jauger la valeur exacte. Cette appréciation ressortit à la méthode du directeur de conscience.

Les motifs inconscients sont au contraire du ressort du médecin qui peut en affirmer l'existence. En même temps qu'il affirme cette existence, le médecin peut attirer l'attention sur les domaines culturels (religieux, dans le cas qui nous occupe) où ces motifs inconscients trouvent un bénéfice certain. Un comportement religieux peut donc dépendre d'autres motifs que ceux consciemment perçus par le sujet. L'oublier, chez un nerveux qui a nécessairement une vie inconsciente

assez troublée et turbulente, serait lourdement équivoque et risque de conduire à de graves mécomptes.

Pour apprécier cette vie inconsciente, tout un savoir psychologique — encore incomplet mais déjà suffisamment élaboré — est capable de maintenir certaines affirmations. Je vous en cite quelques-unes au hasard :

— Un silence sexuel à vingt ans n'est pas une chose normale et parler de « tempérament » ne suffit pas à résoudre ce grave problème. Le moins que l'on puisse dire est que ce silence ne permet guère une chasteté conquérante. Il paraît toujours troublant de voir un désir de vie exceptionnelle s'allier à une impuissance ou un manque d'attrait pour cette vie naturelle qu'est le mariage.

— Il est de constatation expérimentale que les virilités mal épanouies sur le plan sexuel (silence ou homosexualité) trouvent spontanément des voies très riches de compensation dans le domaine culturel (intellectuel, artistique, religieux). Ce rôle de compensation n'est pas un obstacle à des réussites de valeur dans ces domaines ; mais réciproquement ces réussites ne doivent pas faire nier ce rôle de compensation qui se trahit toujours de quelque façon dans certains aspects du comportement (ces rançons posent du reste de multiples problèmes).

— Un zèle apostolique ou une ardeur pédagogique peuvent s'enraciner dans cette nécessité vitale : n'être à l'aise qu'avec un entourage que, d'une façon ou d'une autre, le sujet domine facilement. Un attrait pour les déshérités peut être sous-tendu par un besoin instinctif d'identification passive, qui n'est qu'une obscure revanche. Les exemples seraient multiples où des attitudes sociales et culturelles, quelle que soit leur valeur propre, tendent à fortifier une sécurité instinctive, d'elle-même fragile et manquant d'autonomie. Ces attitudes rassurent le sujet et le défendent contre l'angoisse. Là encore, réussite sociale et compensation affective ne s'excluent pas et peuvent se retrouver dans un même comportement.



Ce détour un peu long, où je vous redis des choses qui apparaîtront comme des banalités au directeur de *La Vie Spirituelle*, me permet maintenant de vous exposer clairement où je veux en venir.

L'expérience du psychiatre en face du séminariste névrosé se déroule généralement en trois temps.

Le premier temps est l'établissement du diagnostic psychiatrique. Il y a le diagnostic clinique en face des symptômes présentés. Il y a le diagnostic des aspects névrotiques du caractère et c'est à ce propos qu'il est possible de préciser le degré d'immaturité affective et sexuelle. Les travaux psychologiques modernes, et en particulier l'apport psychanalytique, permettent d'avoir une *méthode* de travail et d'investigation dans cette étude de la vie instinctive inconsciente.

Le deuxième temps est de rendre compte à l'autorité ecclésiastique de mon travail. Outre les problèmes numéro 1 et numéro 2 qui ont leurs difficultés propres, j'aborde systématiquement le problème numéro 3. Par fidélité à ma propre discipline, je me défends de porter un jugement sur la valeur de la vocation du sujet. J'ai écouté son désir et sa conviction. Mon rôle se borne à attirer l'attention du sujet et des supérieurs sur tout ce qui, dans la perspective des structures instinctives, peut jouer dans le besoin et le maintien d'un tel comportement.

Mon travail est terminé, mais je suggère qu'il doit être prolongé par celui du directeur de conscience. Ayant précisé tout ce que la *méthode* psychopathologique découvre dans ce désir de vocation, je laisse la *méthode* du directeur de conscience, le discernement des esprits, regarder avec attention toute la valeur authentique surnaturelle de ce désir.

J'insiste sur la rigueur nécessaire de ce discernement, puisque le cas est difficile chez le névrosé dont la vocation peut trouver des appuis insoupçonnés dans des dispositions affectives inconscientes (qui n'ont rien de surnaturel).

Le troisième temps ne m'est connu que très fragmentairement : c'est la réponse des milieux religieux à ma demande de voir le directeur de conscience exercer sa *méthode propre* pour étudier, sur un plan exclusivement religieux, la valeur surnaturelle de cette vocation.

Pour vous parler net, je n'ai pas l'impression qu'il existe habituellement une méthode nettement élaborée. J'avais cru souvent faciliter les choses en séparant nettement, sur le plan de la méthode, l'aspect psychologique (surtout inconscient) et l'aspect surnaturel du désir de vocation. J'ai eu souvent l'impression que cela ne facilitait rien, car j'ai rarement pu constater que le sujet fût repris sérieusement en main et que

sa vocation fût étudiée par une méthode plus dépouillée qui utilisât l'apport du psychiatre sans cependant s'y confondre.

Je sais fort bien que le surnaturel n'est jamais à l'état pur, et qu'il joue toujours à travers des comportements psychologiques. Je sais également que le discernement des esprits est une conquête ancienne et incontestable de la pédagogie ecclésiastique. Mais je me demande si ne s'entremêlent pas méthode spirituelle, méthode psychologique et intuition du directeur.

Il semble qu'aujourd'hui où les travaux contemporains ont fait de la méthode psychologique une discipline scientifique nettement limitée et spécialisée, la nécessité paraisse s'imposer de mieux élaborer explicitement une méthode proprement spirituelle, méthode ayant retrouvé son originalité authentique, utilisant les acquisitions psychologiques sur le dynamisme psychique, mais les transcendant dans une visée spécifique.



Pour mieux éclairer ma pensée, je vous proposerais un autre exemple. La même difficulté se retrouve en effet quand se pose l'indication d'une psychanalyse chez un prêtre névrosé. Il faut alors mettre l'autorité ecclésiastique devant la situation exacte : une cure analytique remet tout en question, en particulier la valeur des décisions prises, et donc la valeur de la réponse à l'appel de l'évêque, le jour de l'ordination. Le sujet peut en effet découvrir, au cours de son analyse, que les motifs de son engagement ont été fortement ou totalement déterminés par des processus névrotiques alors inconscients : il peut se trouver alors dans une impasse redoutable. La possibilité de cette situation doit être explicitement prévue.

Le psychanalyste a la responsabilité — aussi lourde que délicate — de présumer si le sujet aura la force d'assumer une telle situation et celle de savoir la résoudre. C'est une des difficultés de l'indication d'une analyse.

Du côté ecclésiastique, serait-il possible d'envisager qu'une méthode propre de discernement des esprits puisse d'avance présumer — ou mettre au contraire en doute — que cette vocation, si contaminée de névrose que l'analyse force à la

découvrir, repose sur des éléments surnaturels incontestables ?

Serait-ce trop cartésien de se poser le problème suivant : si une vocation réelle a utilisé une névrose dans sa manifestation, cette vocation demeurera-t-elle une exigence authentique et permanente quand la névrose fera place à un meilleur équilibre humain ?

Là encore, le renvoi à une analyse purement surnaturelle de telle vocation concrète paraît souvent dérouter.



VOILA la difficulté que je crois entr'apercevoir. Elle est peut-être moins grave et moins fréquente que ma propre expérience ne me le fait soupçonner.

Je crois cependant que bien des prêtres à qui j'en ai parlé sentent comme moi la nécessité d'un certain réajustement pratique pour cette activité sacerdotale traditionnelle : conduire un jeune chrétien jusqu'à l'autel.

Croyez, je vous prie, mon cher Père, à mon affectueuse sympathie.

Dr CHARLES-HENRI NODET.

L'ACTE MORAL ET LA « PSEUDO-MORALE » DE L'INCONSCIENT

Il est plus facile de se réjouir de voir les psychiatres poser des questions aux théologiens que de leur répondre, en un seul article, d'une manière totale et satisfaisante. On voudrait toutefois leur proposer ici un élément de réponse qui a l'avantage d'aller au cœur des questions qu'ils posent et, peut-être, de leur offrir un principe général de solution.

Ce qu'il y a de commun et de fondamental à toutes les questions posées pourrait se formuler ainsi : existe-t-il une morale authentique — ce qui suppose conscience morale, liberté, responsabilité, esprit —, ou bien ce qu'on appelle les valeurs spirituelles (arts, culture morale, religion) n'est-il que le résultat d'un déterminisme physio-psychologique, ou l'aboutissement de pulsions inconscientes sublimées ?

Le problème n'est pas nouveau qui, au nom d'un matérialisme et d'un déterminisme absolus, met en question l'existence de l'esprit et de la liberté. Faute de place, et peut-être aussi de compétence, nous nous contenterons ici de poser cette question dans la perspective freudienne. Freud, en effet, lui a donné une acuité nouvelle. Si la conscience morale n'est que le surmoi freudien, il n'y a pas de conscience morale au sens théologique du terme. Si la religion n'est qu'une névrose obsessionnelle, il n'y a pas de religion, et les théologiens et moralistes ne seraient que de grands naïfs ou des hypocrites : tous les efforts des hommes vers la beauté morale n'étant qu'illusoires, inefficaces et névrotiques.

Il semble à beaucoup que ce sont là les conséquences inéluctables du freudisme pris dans sa méthode thérapeutique ou, à tout le moins, dans sa doctrine métapsychique[1]. Cependant, dans un ouvrage qui a fait date, le docteur Charles Odier[2], en se limitant au domaine de l'observation clinique, a montré avec beaucoup de clairvoyance que la morale du surmoi n'est qu'une pseudo-morale. Il l'a très justement distinguée d'une « morale consciente » commandée par les valeurs du Devoir, du Bien et de l'Esprit. D'autres psychanalystes se sont efforcé de faire place aux valeurs spirituelles[3]. Très divers les uns des autres et plus ou moins heureux, tous ces essais manifestent une ouverture et une recherche qui laissent espérer que la doctrine et la thérapeutique psychanalytiques tiendront compte de plus en plus des comportements humains qui relèvent d'une morale authentique.

Il semble que la théologie morale inspirée par saint Thomas puisse utilement apporter sa contribution à l'effort déjà si fortement engagé par Odier au plan psychanalytique. C'est dans cette perspective que nous voudrions ici esquisser la silhouette de l'acte moral selon saint Thomas. Après avoir examiné l'essence, les qualités spécifiques, l'empire et les analogués inférieurs de l'acte moral, on verra comment le théologien est à même de situer, dans le domaine qui lui est propre, la vie morale authentique par rapport à la perspective et à l'apport de Freud.

I

Morale du devoir ou morale de l'acte humain ?

La conception que saint Thomas se fait de la morale est fort éloignée de ce que l'homme de la rue entend de

1. Cf. Roland Dalbiez, *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne,* Desclée de Brouwer, Paris.
2. Cf. Dr Charles Odier, *Les deux sources, consciente et inconsciente, de la vie morale,* Éd. de la Baconnière, Neuchâtel, 1943.
3. Ce sont notamment les travaux du P. Mailloux, O.P., du Dr Zilboorg, du P. Bruno de Jésus-Marie, O.C.D., du P. Beirnaert, S.J., du P. Dempsey, O.F.M. Cap., de Charles Baudouin, du chanoine Nuttin, du Dr Fluegel, du P. Victor White, O.P., de Mme Maryse Choisy, des docteurs Binswanger, Caruso, von Gagern, etc.

nos jours. Et non seulement l'homme de la rue, mais aussi la plupart des philosophes, des moralistes et des psychanalystes. Tous, quoique chacun à sa manière, mettent les notions de devoir et de loi au centre de la morale.

Il n'en est pas de même pour saint Thomas. Ce que nous appelons morale (ce terme lui est postérieur et étranger, de même que la distinction d'une théologie dogmatique et d'une théologie morale[4]), c'est pour lui, selon le vieux schéma du pseudo-Denys, le retour de la créature vers Dieu. La créature humaine, ayant pour spécifique d'être « raisonnable » — en quoi elle est image de Dieu —, ce retour à Dieu se fait par les actes raisonnables, c'est-à-dire ceux dont elle est elle-même le principe interne et qu'elle fait siens parce qu'elle en a la maîtrise. Après avoir consacré la première partie de la *Somme Théologique* à Dieu et à la création, saint Thomas ouvre la seconde partie en ces termes :

> Il nous reste à étudier l'image de Dieu, c'est-à-dire l'homme, selon qu'il est lui-même au principe de ses œuvres, comme ayant le libre arbitre et le pouvoir sur ses œuvres (Prol., Iª IIªᵉ).

La loi n'est, pour saint Thomas, qu'un aide extérieur qui, outre sa fonction de promouvoir le bien commun de la société, est à concevoir comme un bon pédagogue qui ne distribue lumière et sanctions que dans le but de faire naître et développer l'homme dans l'enfant[5]. C'est de l'extérieur qu'il essaie d'éveiller l'enfant à lui-même, à sa maturité, à son autonomie[6].

La loi extérieure est au service de la loi interne de développement de l'homme, loi qui est celle de sa nature. Douée de raison, la créature humaine est poussée à suivre sa loi en la découvrant en elle-même à la lumière de sa raison. Créature raisonnable, sa loi naturelle est de vivre raisonnablement. L'obligation morale, première et fondamentale, n'est pas impérative à la manière stoïcienne ou

4. Cf. M.-M. Labourdette, O.P., *Chronique de théologie morale*, in *Revue Thomiste*, juillet-septembre 1956, pp. 528-541.
5. Cf. *Somme Théologique*, Iª Pars, q. 2, prologue.
6. Cf. saint Thomas, *In Ethic.*, X, lect. 14; Iª IIªᵉ, 90, 3, ad 2ᵐ; et J. Kopf, O.P., *La loi, indispensable pédagogue*, in *Supplément de La Vie Spirituelle*, nº 17, mai 1951, pp. 185-200.

kantienne, ni d'origine extérieure comme la pression sociale ou le surmoi freudien : elle est interne. Elle est à l'homme ce que la loi biologique est pour l'animal. L'obligation morale, c'est l'exigence interne de son développement selon ce qu'il a de spécifique. Elle exclut toute contrainte extérieure. Certes, cette obligation à l'égard de sa propre nature est en même temps une obligation à l'égard du Créateur. Mais, même et surtout à l'égard de Dieu, l'obligation tombe fondamentalement sur la liberté de nos actes. Il ne peut y avoir de contrainte dans l'acte spécifiquement moral, car le retour spécifique de la créature humaine à son Créateur ne peut se faire que par des actes libres.

S'il y a contrainte, c'est que, pour autant, ce retour ne se fait pas selon la loi naturelle et spécifique de l'homme. Ce retour est dénaturé; il est ontologiquement et moralement mauvais, ou, à tout le moins, imparfait : il n'est pas « humain ».

Cette vérité de base se retrouve au plan de la grâce. La loi nouvelle de l'Évangile, dit saint Thomas, est fondamentalement « la grâce du Saint-Esprit en nous qui se manifeste par la foi opérant par la charité[7] ». Quant aux préceptes secondaires de la loi nouvelle, nous les accomplissons « de par l'instinct intérieur de la grâce » (*ex interiori instinctu gratiae*), et donc « librement »[8].

Bref, pour saint Thomas, l'obligation morale consiste en ce que l'homme, de lui-même, s'oblige librement à faire retour à son Dieu selon la vérité interne de ce qu'il est, de par sa nature et de par la grâce de Dieu. Dans cette perspective, on comprend pourquoi, dans son exposé du retour de l'homme au Créateur, il soit donné si peu de place à la loi extérieure. L'essentiel de son étude porte sur les actes par lesquels l'homme retourne à Dieu, et sur les principes de ces actes que sont les vertus. La morale de saint Thomas est une morale « dynamique »[9], une morale de l'amour[10] et du bonheur, parce qu'elle est une morale de la liberté intérieure. Elle n'est pas centrée

7. Iª IIªᵉ, 108, 1 c.
8. Iª IIªᵉ, 108, 1 ad 2ᵐ.
9. Vertu se dit en grec : « dynamis », et en latin « virtus ».
10. Cf. *Loi et Amour*, in *Supplément de La Vie Spirituelle*, nº 17, mai 1951.

sur la loi, ni sur une conscience morale impérative et axée sur le devoir.

Saint Thomas n'ignore pas la conscience morale. Elle est pour lui un acte de l'intelligence par lequel nous nous reconnaissons responsables de nos actes, nous jugeons de ce qu'il faut faire, nous nous accusons nous-mêmes et nous éprouvons le reproche et le remords [11].

La règle et la mesure morale de la conscience ne se trouvent pas, pour saint Thomas, dans l'obligation impérative ; elles sont dans la raison :

> La règle et la mesure des actes humains, c'est la raison ; car c'est elle qui est le principe premier des actes humains (Ia IIae, 90, 1, c.).

« L'obligation est un lien, ce n'est pas une règle », écrit le R. P. Tonneau [12], et il poursuit : « C'est la connaissance de la règle (ou conscience) qui lie la volonté, et non pas la connaissance de son caractère obligatoire. »

C'est une erreur commune au XIXe siècle d'avoir cherché le principe premier de la morale dans une notion qui n'est à sa place que dans l'un de ses comportements, celui de la justice. Car la notion de Devoir suppose nécessairement un rapport à autrui, et elle ne saurait s'étendre qu'indûment (si ce n'est métaphoriquement) aux autres parties de la morale, et encore moins au principe premier et commun à toute l'activité morale.

Soit qu'ils s'attaquent à la morale, soit qu'ils essaient de la respecter, les psychanalystes ont le tort, nous semble-t-il, de se référer à une morale du Devoir et de l'Obligation. Ils en sont bien excusables, car c'est la morale la plus répandue, même dans certains milieux catholiques. Mais nous pensons que c'est là une erreur bien dommageable. C'est, par exemple, un tout autre livre que nous aurait donné Charles Odier, et combien plus éclairant encore pour les moralistes comme pour les psychanalystes, s'il s'était libéré de cette conception de la morale.

11. « Dicitur conscientia testificari, ligare, vel instigare et etiam accusare, vel remordere sive reprehendere », Ia Pars, q. 79, a. 13 c.
12. J. Tonneau, O.P., *Devoir et morale*, in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, t. XXXVIII, avril 1954, no 2, p. 243.

La confrontation de la « morale de la conscience » avec la « pseudo-morale de l'inconscient » se trouve fondamentalement déplacée et enrichie par une perspective étrangère à cette mentalité qui nous vient du siècle précédent. Si la vie morale trouve son principe premier, non pas dans l'obligation impérative, mais dans l'inclination de nature qui pousse l'homme à agir selon ce qu'il est, toutes les perspectives changent et les instances impératives du surmoi apparaissent immédiatement dans leur déformation et leur insuffisance pour animer une vie morale authentique.

La confrontation que nous tentons ici prendra son appui fondamental sur « l'acte humain » qui, pour saint Thomas, coïncide avec l'acte moral.

II

L'acte humain

1. *Son essence.*

> Des actions posées par l'homme, celles-là seules sont appelées proprement *humaines* qui appartiennent en propre à l'homme selon qu'il est homme. Et l'homme diffère des créatures privées de raison en ce qu'il est maître de ses actes. D'où il suit qu'il faut appeler proprement humaines les seules actions dont l'homme est le maître. Mais c'est par sa raison et sa volonté que l'homme est le maître de ses actes, ce qui fait que le libre arbitre est appelé une faculté de la volonté et de la raison. Il n'y a donc de proprement humaines que les actions qui procèdent d'une volonté délibérée. S'il est d'autres actions qui conviennent à l'homme, on pourra les appeler des actions *de l'homme*, mais non pas des actions proprement humaines, puisqu'elles ne procèdent point de l'homme en tant qu'homme ($I^a II^{ae}$, q. 1, a. 1 c.)

Telles sont les lignes par lesquelles saint Thomas ouvre cette immense deuxième partie de la *Somme Théologique* qui traite du retour de l'homme vers Dieu. Cela veut dire que ce retour vers Dieu de la créature raisonnable se fait essentiellement par les actes conjoints de sa raison et de

sa volonté, par des actes libres, bref, par des « actes humains ». Ces actes sont l'objet spécifique de ce qu'on appelle maintenant la théologie morale. L'acte moral est l'acte humain : « *Idem sunt actus morales et actus humanis*[13]. » Tout acte qui n'est pas « humain » n'a pas, en lui-même, de valeur morale.

Ici, il convient peut-être de rappeler ce que saint Thomas entend par raison, volonté et liberté.

L'intelligence humaine, ne s'exerçant qu'à partir des données sensorielles, ne connaît avec toute la certitude et la clarté dont elle est capable qu'au terme du travail difficile de l'abstraction et du raisonnement. Cette forme de l'intelligence propre à l'homme s'appelle la raison. La volonté est un « appétit », c'est-à-dire « un mouvement de tension vers autre chose, *motus in aliud tendens* »[14]. « L'acte de la volonté n'est pas autre chose que l'inclination procédant d'un principe intérieur de connaissance[15]. » Par l'intelligence rationnelle l'homme connaît un objet; il tend vers lui par la volonté. L'amour étant le premier mouvement de tout appétit, et le plus fondamental[16], on peut dire, pour simplifier ce domaine à l'essentiel, que vouloir, c'est aimer. C'est aimer ce qui est connu par l'intelligence rationnelle. Ou pour le dire autrement, l'intelligence humaine est capable d'une vie affective qui lui est propre. Ce qui distingue l'homme de l'animal, ce n'est pas seulement la spéculation, c'est aussi une affectivité qu'on peut appeler spirituelle pour la distinguer de l'affectivité sensible. Il y a dans l'homme, en tant qu'homme, une aptitude à la vie de l'esprit que trop de philosophes ont accoutumé de limiter à la connaissance philosophique ou scientifique; elle est riche aussi d'un amour qui, pour n'être pas sensible, n'en est pas moins — n'en est même que mieux — de l'amour.

On voit tout de suite que toute la morale de saint Thomas se base sur ce principe que l'acte humain, c'est-à-dire l'acte moral, est un « amour raisonnable »; nous

13. Iª IIªᵉ, 1, 3 c.
14. In *De Anima*, III, 15.
15. Iª IIªᵉ, 6, 4 c.
16. Iª IIªᵉ, 4, 3 c; 36, 2 c; 41, 3 c; 70, 3 c. Notons que saint Thomas parle d'amour non seulement pour la passion, mais aussi pour l'affectivité rationnelle : Iª, 82, 5, 1ᵐ; Iª IIªᵉ, 22, 3, 3ᵐ.

voulons dire par là qu'un acte est moral dans la mesure où il est animé par l'amour d'un objet connu et jugé par l'intelligence raisonnable.

Du coup se trouve éliminé de l'acte moral tout ce qui est arbitraire et contrainte. Par l'acte de volonté, l'homme est à lui-même le principe de lui-même; c'est dire que la contrainte, à ce plan, est contradictoire. S'il y a contrainte, il y a pas d'acte volontaire et donc pas d'acte moral[17]. De même que s'il y a contrainte, il n'y a pas d'amour. L'acte moral étant un acte de volonté, il coïncide avec la liberté et l'amour spirituel. L'acte moral est un acte d'amour et de liberté :

> La servilité s'oppose à la liberté. Est libre celui qui est principe de lui-même (*qui causa sui est*), comme il est dit par Aristote; est esclave celui qui n'agit pas de lui-même, mais est mis en mouvement de l'extérieur. Tout ce qu'on fait par amour, on le fait de soi-même (*ex seipso operatur*), car on est porté à agir par inclination personnelle (*ex propria inclinatione*). Agir par amour est donc contradictoire avec la notion de servilité (II^{a} II^{ae} 19, 4, c.).

L'acte moral est donc un amour « spirituel », ou bien il n'est pas. L'obligation elle-même d'obéir, par exemple, à tel précepte, si elle veut être parfaitement « morale », doit être accomplie par amour et non par crainte : *Si vous m'aimez, vous garderez mes commandements* (Jn, 14, 15) :

> L'obligation d'obéir à un précepte ne s'oppose pas à la liberté, si ce n'est chez celui dont l'esprit est tourné à l'opposé de ce qui est prescrit, comme il arrive chez ceux qui ne pratiquent les préceptes que par pure crainte. Mais le précepte de la charité ne peut être observé que par une volonté personnelle (*nisi ex propria voluntate*). Et c'est pourquoi il ne s'oppose pas à la liberté (II^{a} II^{ae} 44, 1, ad 2^{m}).

On voit combien cette morale est fidèle à l'Évangile qui fait dépendre toute la loi (et les prophètes) des deux commandements de la charité. « Tu aimeras. » A-t-on suffi-

17. I^{a} II^{ae}, 6, 4 c.

samment remarqué quel paradoxe il y a dans un tel commandement? L'amour ne se commande pas; on n'aime pas par devoir; ni par contrainte. Ce qui ne veut pas dire que cet amour ne soit pas pour nous une obligation. C'est une obligation pour un enfant — parce que c'est la loi interne de sa vie — d'aimer ses parents. Il « doit » les aimer, mais s'il les aimait « par devoir », il ne les aimerait pas. De même, faire un acte moral « par devoir », c'est, si obligatoire qu'il soit, le faire d'une manière qu'on ne peut théologiquement qualifier de morale, au sens parfait du mot. L'acte moral est libre parce qu'il est un amour. Il est un amour parce qu'il est libre :

> Puisque la volonté est ordonnée à ce qui est le vrai bien, quand, soit par passion, soit par une habitude ou une disposition mauvaise, l'homme s'écarte du vrai bien, il agit servilement. En effet, il est pour autant incliné à agir comme de l'extérieur, pour autant qu'on se place dans l'ordre naturel de la volonté. Mais si on se place du point de vue de l'acte volontaire en tant qu'il est incliné vers un bien apparent (c'est-à-dire un faux bien moral), l'homme agit librement quand il suit la passion ou l'habitude corrompue. Mais il agit servilement si, dans cet état de sa volonté, il s'abstient de ce qu'il veut dans la crainte de la loi qui s'oppose à cet acte (*Contra Gentiles*, l. IV, chap. XXII).

On ne saurait plus fortement exclure de l'acte moral parfait toute crainte servile. Encore une fois, s'il n'était pas libre, le retour de la créature humaine vers Dieu ne se ferait pas selon sa nature. Mais il convient de bien s'entendre sur cette liberté qui spécifie l'acte moral[18]. La liberté ne s'oppose pas à la nécessité. « La volonté, dit saint Thomas, désire (*appetit*) *librement*, quoiqu'elle le désire (*appetat*) *nécessairement* »[19]. Ainsi que l'avait déjà dit saint Augustin[20], la liberté s'oppose à la nécessité de la contrainte, mais elle ne s'oppose pas à la nécessité naturelle. Est contrainte tout ce qui s'oppose à ce vers

18. Cf. Jacques MARITAIN, *De Bergson à Thomas d'Aquin*, Hartmann, Paris, 1957, ch. V et VI, et Noël MAILLOUX, O.P., *Déterminisme psychique, liberté et développement de la personnalité*, in *Supplément de La Vie Spirituelle*, n° 22, septembre 1952, pp. 257-276.
19. *Questions Disputées, De Potentia*, X, 2 ad 5m. Cf. Ia Pars, 82, 1.
20. Saint AUGUSTIN, *De Civitate Dei*, V, 10.

quoi un être est porté de par sa nature. Au contraire, tout ce qui correspond à la loi interne d'un être lui est naturel. Est volontaire tout mouvement et tout acte qui vient de l'inclination propre du sujet[21]. Or, c'est le bien naturel de la volonté de se porter vers le Bien, c'est-à-dire de vouloir le Bonheur. Et ce vouloir du bonheur est un vouloir, c'est-à-dire qu'il est un acte qui trouve en lui-même son propre principe. Il y a volonté quand l'homme fait de lui-même ce qu'il veut. Dans la mesure où il veut, il est principe de lui-même, *in quantum est volens, principium est ex ipso*[22]; et il est maître de ses actes (*dominus suorum actuum*)[23].

Cette auto-détermination, cette maîtrise de l'acte, voilà ce qu'il faut appeler liberté. Elle ne s'oppose pas à une nécessité naturelle. Je ne peux vouloir autre chose que le bonheur, mais c'est dans la mesure où je me détermine à cet acte, où j'en ai la maîtrise, qu'il y a un vouloir authentique, un acte humain, un acte moral.

La volonté est donc à la fois déterminée et libre vis-à-vis du bonheur parfait, et les bienheureux au ciel connaissent dans toute sa splendeur cette liberté suprême : ils n'ont plus le choix entre le bien et le mal; ils se portent d'eux-mêmes de toute leur volonté vers le bien suprême, ils en jouissent, et c'est en quoi ils atteignent à la suprême liberté.

Mais, sur cette terre, le Bien ne nous apparaît et ne nous attire que sous les formes multiples de biens, dont aucun ne peut satisfaire pleinement notre volonté[24]. Il nous faut choisir parmi ces biens. Intelligence et volonté conjuguent leurs efforts pour nous éclairer sur les biens qui nous conviennent spécifiquement et pour nous faire aimer ces biens en référence au Bien suprême. C'est cette liberté de choix qu'on appelle le libre arbitre, acte commun de la raison et de la volonté[25].

Cette forme de liberté ne trouve sa perfection ni dans la plus grande multitude possible des objets offerts à son choix, ni dans sa plus grande indifférence possible à leur

21. Iª IIªᵉ, 6, 1 c.
22. IIª IIªᵉ, 59, 3 c.
23. Iª IIªᵉ, 1, 1 c.
24. Iª IIªᵉ, 17, 1, 2ᵐ; 10, 3 c; 13, 6 c, etc.
25. Iª Pars, q. 82, art. 1 et 2.

égard, mais d'abord dans ce qui fait l'essence de la liberté : l'auto-détermination. Je me décide à tel choix. Je le fais mien. Je m'y engage de toute ma volonté, c'est-à-dire de mon amour. C'est en quoi je suis libre. C'est pourquoi saint Thomas écrit que ce que nous faisons par amour, nous le faisons le plus volontairement. (*Id quod ex amore facimus, maxime voluntarie facimus*[26]). Il en est de même pour ce que nous faisons avec plaisir : *ea quae per delectationem fiunt, sunt simpliciter voluntarie*[27].

Plus un homme est intelligent, mieux il trouve l'heureuse solution d'un problème, car il en a l'intelligence. La solution s'impose à lui d'autant plus nécessairement qu'il en voit la vérité. Il y a nécessité, mais sans aucune contrainte. De même, plus un homme est « moral », c'est-à-dire plus il est profondément orienté et en marche vers le Bien, moins il est contraint. Au problème moral qui se pose à lui, il trouve la conduite la mieux adaptée et la plus efficace. Cette conduite s'impose à lui, mais sans aucune contrainte. Et elle sera d'autant plus morale qu'il la fera sienne, qu'il s'y déterminera de lui-même.

Le fait d'être vertueux ne diminue pas la liberté : il la promeut. Et cela demeure vrai, même quand il n'y a pas de choix, comme il arrive par exemple pour celui qui a fait les trois vœux de religion[28].

Ainsi donc, l'acte moral, — que saint Thomas appelle si heureusement l'acte humain — a pour spécifique d'être un acte auto-déterminé. Il est à lui-même son propre principe interne. Il est libre. C'est-à-dire qu'il est le fruit de ce qui spécifie l'homme dans l'homme et qu'on a accoutumé d'appeler son esprit : intelligence rationnelle et amour spirituel.

Loin donc de chercher sa mesure et sa perfection dans la loi ou dans quelque surmoi, ou en toute autre instance extérieure à la volonté, la morale, selon saint Thomas, a pour mesure et pour fin l'acte humain ainsi spécifié par la liberté. La loi (*nomos*) de la morale est interne : elle est une « auto-nomie ». Toute hérétonomie dégrade l'acte moral ; elle ne peut en constituer l'essence. C'est au

26. Ia IIae, 114, 4 c.
27. IIa IIae, 142, 3 c.
28. IIa IIae, 88, 4, 1m; 104, 2, 1m. Un esclave peut obéir volontairement, c'est-à-dire librement, aux ordres de son maître. IIa IIae, 81, 2, 2m.

ontraire l'autonomie d'un acte qui le qualifie comme ıoral et comme principe de toute moralité. Ce caractère st pour le théologien le critère le plus fondamental dont l doit user pour apprécier la qualité morale d'une conuite.

2. *Les qualités spécifiques de l'acte humain.*

Essentiellement libre, l'acte humain bénéficie de quaités qui achèvent de lui donner sa physionomie particuère et qui peuvent servir de critères. Voici les princiales :

1. La volonté, et donc l'acte humain, ont pour objet spéifique ce qui est connu par l'intelligence rationnelle. S'il st légitime et utile de distinguer, au plan des essences, la onnaissance de l'appétit, il convient, au plan de l'exerce de les étudier dans leur unité. Leur concours est évient dans l'acte humain qui a les qualités de l'une et de autre. La volonté tend vers son objet d'une manière aisonnable [29] ou, si l'on préfère, la raison met de l'ordre ans le vouloir, un ordre qui est celui de la vérité. Pour utant qu'il est connu et apprécié par la raison, l'objet de volonté est atteint dans son objectivité, c'est-à-dire ans sa vérité, il est connu tel qu'il est. L'idée que je ı'en fais correspond à ce qu'il est : *Adequatio rei et ıtellectus*. L'acte humain procède d'une connaissance bjective. Elle est du même ordre que les connaissances cientifiques et philosophiques. Sans ce caractère de vérité bjective, un acte n'est pas humain ni moral.

2. Il y a acte humain dans la mesure où la volonté, ppétit intellectuel, dans l'acte même de son amour pour n bien particulier, aime en lui une qualité universelle, elle même de la Bonté :

> Bien que l'affectivité intellectuelle se porte vers des réalités qui sont hors de l'âme sous le mode du particulier, elle s'y porte cependant sous un aspect universel :

29. Ia IIae, 13, 1 c.

par exemple, elle désire une chose parce que cette chose est bonne (Iª Pars, q. 80, 2, ad 2ᵐ).

Pour qu'il y ait acte humain, et donc attitude morale, il faut donc qu'il y ait ce dépassement de l'objet particulier qui est aimé, cette ouverture vers l'universel. Plus cette ouverture existe, plus l'acte a valeur morale. Cela, d'ailleurs, découle logiquement d'une conception de la morale qui la définit par le retour de la créature humaine à Dieu. Dans toute connaissance intellectuelle et tout amour spirituel, Dieu est toujours plus ou moins confusément objet de connaissance et d'amour [30]. En effet, c'est le propre de l'homme d'avoir des idées universelles et de tout connaître sous cette modalité ; c'est aussi le propre de son vouloir, de ne pas se fixer à ce qui est particulier, mais d'aller à l'universel et à l'illimité. Son vouloir-être et son vouloir-vivre, sous quelque forme finie qu'ils se présentent, s'appuient sur un vouloir plus radical de l'être et de la vie pour eux-mêmes qui fait précisément que jamais les formes concrètes de l'existence ne le satisfont pleinement. L'homme, de ce chef, bon gré mal gré, s'aime dans un plus grand que lui, dans quelque chose qui le dépasse, dans un absolu auquel il attache son vouloir.

En débouchant ainsi sur Dieu, l'acte humain répond comme à un appel de Dieu. C'est Dieu, en effet, qui nous permet de poser un acte humain et qui nous y invite. Il le fait du dedans, en nous donnant cette intériorité de l'esprit qui nous permet de vouloir librement, et du dehors, en se donnant à deviner et à aimer à travers les objets de notre connaissance et de notre appétit intellectuel [31].

Parce que la grâce nous permet de purifier, de renforcer et de surélever cette ouverture vers Dieu, toujours postulée dans un acte humain, elle a une valeur morale éminente, d'autant plus qu'elle est par ailleurs restauratrice et animatrice de notre liberté [32].

3. L'acte humain, outre ces caractères d'objectivité, d'universalité et de transcendance, doit à l'intelligence ration-

30. Iª Pars, 12, 1; Iª Pars, 60, 5; *Contra Gentiles*, 3, 38.
31. Iª IIªᵉ, 9, 6 c et ad 3ᵐ.
32. Iª IIªᵉ, 108, 1 ad 2ᵐ; 113, 3 ad 2ᵐ.

nelle, surtout dans sa fonction pratique, de procéder, à l'intérieur de lui-même puis dans son déploiement extérieur, à une mise en ordre ; c'est le propre de la raison de mettre de l'ordre, c'est-à-dire d'établir des relations. Au plan spéculatif, cette fonction de la raison s'appelle science et philosophie. Au plan pratique, elle porte principalement sur les relations des êtres par rapport à leur fin [33], *rationis est ordinare in finem* [34].

L'acte humain est adéquatement mis en place par rapport à la fin authentique et plénière de l'homme par la raison. Ce n'est pas la volonté qui met en ordre l'acte humain, la volonté tend vers son bien selon l'ordre de la raison [35].

4. L'objet de l'acte humain a toutes ces qualités du fait qu'il est connu et jugé par la raison. Il en a d'autres, qui lui viennent de la volonté elle-même et de son objet propre.

L'objet de tout appétit est le bien. Il n'y a d'amour que pour ce qui est (ou paraît) bon. Appétit de l'intelligence, la volonté a pour objet la bonté universelle. Certes, elle se porte sur des objets singuliers, mais elle atteint en eux à ce qui fonde toute bonté. Ainsi que l'a dit le professeur de Greeff, celui qui prétend se battre pour la liberté, mais qui ne se bat pas aussi pour la liberté de son ennemi, ne se bat pas pour *la* liberté, mais pour *sa* liberté. L'amour que je porte à la liberté, par exemple, n'est un acte humain que si c'est la liberté de tous que j'aime dans la liberté de telle personne, et non pas seulement et exclusivement sa liberté.

5. C'est dans ce bien aimé que la volonté trouve sa fin. La fin, connue et voulue comme telle, donne à l'acte humain sa qualité « humaine », c'est-à-dire morale [36]. Plus la fin est connue et voulue comme telle, plus l'acte humain est parfaitement humain [37]. C'est la qualité de cette fin qui donne à l'acte humain sa qualité morale, son

33. IIa IIae, 141, 6 c.
34. Ia IIae, 90, 1 c.
35. Ia IIae, 12, 1 ad 3m et 3 ad 2m.
36. Ia IIae, 1, 1 c et 3 c.
37. Ia IIae, 6, 1 c et 6, 2 c.

essence. Il y a acte humain dans la mesure où le sujet s'oriente de lui-même et du dedans vers une fin connue et aimée comme telle, bref, où il y a vouloir d'une fin ; et sa moralité se mesure à la moralité de la fin.

L'homme peut se donner des fins multiples et multiformes et il y a des fins partielles ou intermédiaires, il y a tout ce dont on a besoin pour atteindre une fin et ce qui est voulu par rapport à elle. Toutes ces fins et ces *ea quae sunt ad finem*, comme dit saint Thomas, sont relatives à une fin absolue et terminale, la « fin ultime » que l'homme se donne à lui-même. Cette fin ultime n'est autre que le bien parfait de cet homme, ce bien en qui il trouve son accomplissement parfait, qui satisfait totalement son appétit intellectuel. Et cette fin ne peut être qu'unique [38].

Elle donne à l'acte humain à la fois son essence et son dynamisme : « le principe, dans le processus de l'appétit rationnel, c'est la fin dernière [39] » ; tous les biens qui attirent l'appétit intellectuel, ne l'attirent que par référence à la fin ultime [40]. Certes, il n'est pas nécessaire que la fin ultime voulue dans un acte humain soit toujours aimée en référence explicite et délibérée par rapport à elle, mais il faut que cette fin ultime ait été choisie et voulue dans un acte précédent dont l'orientation demeure active, encore qu'implicite, dans les actes qui le suivent. Le marcheur n'a pas besoin de penser, à chaque pas, au terme de sa marche ; il n'en avance pas moins vers lui. Mais il faut qu'il y ait eu un premier pas vers une direction choisie et qui se continue. L'homme n'est pas capable d'acte humain tant que, par un acte premier, il ne s'est pas donné une fin ultime à sa vie. Cet acte humain initial marque son accès à la vie morale. On comprend pourquoi, dans son *Traité du péché*, saint Thomas affirme que le premier péché que puisse faire un enfant n'est jamais un péché véniel, mais toujours un péché mortel. Avant qu'il ait l'usage de la raison, il ne pèche ni mortellement, ni véniellement, et son premier usage de la raison, son premier acte humain, l'ordonne par rapport à la fin de sa vie :

> La première chose qui doit se présenter à sa réflexion,

38. Ia IIae, 1, 5 c.
39. Ia IIae, 1, 5 c.
40. Ia IIae, 1, 6 c.

> c'est de délibérer sur lui-même. Et si réellement il s'est orienté vers la bonne fin, la grâce lui assurera la rémission du péché originel. Tandis que s'il ne s'oriente pas vers la bonne fin, autant qu'à cet âge-là il est capable de la discerner, il péchera mortellement, ne faisant pas tout ce qui est en lui (Iª IIªᵉ, q. 89, a. 6, c.).

Cet exemple illustre bien le rôle décisif de la fin ultime dans l'acte humain initial de la vie morale. Ce qu'il convient de remarquer ici, c'est que les moyens et objets utilisés pour parvenir à une fin ne sont voulus que par référence, la plus explicite possible, à cette fin [41], et que cette fin est voulue par et pour sa référence à la fin ultime. Tout le mouvement volontaire est ainsi comme aimanté par le vouloir de la fin dernière. Plus celle-ci est connue et aimée comme telle, plus son attrait est actif sur le vouloir des fins et des *ea quae sunt ad finem*, plus celles-ci sont aimées en référence explicite et dynamique à la fin ultime, plus l'acte humain est parfait et plus est grande sa valeur morale, car plus est rapide et spécifique le retour vers Dieu de la créature humaine en tant qu'humaine.

6. Il y a amour et amour. Celui de l'appétit intellectuel s'appelle « dilection ». C'est un amour libre et électif [42], c'est la forme la plus noble et la plus humaine de l'amour de l'homme en tant qu'il est image de Dieu. La fin morale est ainsi aimée de dilection. Elle exerce dans l'homme une attirance, elle y éveille et exalte une complaisance, elle y modèle une ressemblance à elle-même qui tend à l'assimilation, puis à l'union. Celui qui aime sort de lui-même [43]. Par l'intelligence, l'homme se fait une idée de cette fin, mais, par l'amour, il se donne à elle. L'intelligence procède par mode irréel et idéal, l'amour est réaliste, « extatique [44] » comme disaient les anciens, « oblatif », comme disent les psychanalystes. C'est donc une des qualités spécifiques de l'acte moral d'être extatique ou oblatif.

41. Iª IIªᵉ, 8, 2 c.
42. Iª IIªᵉ, 26, 3 c.
43. Iª IIªᵉ, 28, 3 c.
44. Iª IIªᵉ, 28, 1, 3; *Compendium Theologiae*, XLVI, 3, sent., 27, 1, 1, 4ᵐ.

7. L'amour satisfait est heureux. On est accoutumé d'appeler béatitude le bonheur parfait qui résulte de la possession de la fin dernière. Surgit ici un vieux problème qu'Aristote n'est pas parvenu à trancher [45], qui est de savoir si la fin ultime de l'homme est la béatitude, ou la réalité elle-même qui donne le bonheur. Voici comment saint Thomas, au plan de l'amour spirituel, procède dans la recherche de cet « au delà du principe de plaisir ».

Il distingue, dans la fin ultime de l'homme, cette fin dans sa réalité extra-subjective (*ipsa res*) et la possession de cette fin (*adeptio rei*). La fin de l'avare est, tout en un, l'argent et la possession de cet argent. L'authentique fin ultime de l'homme est Dieu (*ipsa res*) et son union à Dieu (*adeptio rei*). Cet amour de la *res* et de l'*adeptio rei* ne peut être dissocié ; cela ne fait pas deux fins, mais une seule, prise dans toute sa richesse [46]. L'acte et son objet ne peuvent être dissociés, ils constituent une unité métaphysique.

Le vouloir de la fin ultime porte donc tout à la fois sur Dieu et sur l'union à Dieu. Cette union à Dieu est le fruit de la connaissance et de l'amour : la vision de Dieu réalise cette union, dont l'obtention, satisfaisant pleinement la volonté, nous fait bienheureux. La volonté ne cherche pas ce bien pour en avoir la joie, car elle mettrait alors la fin ultime en elle-même, et il n'y aurait pas de fin ultime comme *res*. La volonté ne peut être satisfaite que par ce qu'elle trouve de bonté dans son objet, et non pas en elle-même [47].

La connaissance sensible ne parvient pas à la notion commune et universelle de bonté, mais seulement à quelque bien particulier, que saint Thomas appelle « délectable ». Il en résulte qu'au plan de l'appétit sensible, on agit pour jouir (*operationes quaeruntur propter delectationem*). Au contraire, l'intelligence perçoit la notion universelle de bien — d'où résulte la délectation (*ad cujus consecutionem sequetur delectatio*) et c'est pourquoi l'appétit intellectuel recherche plus le Bien que la délectation [48].

45. *Ethique à Nicomaque*, X, 6. Saint Thomas, In Iª IIªᵉ, 4, 2 c.
46. Iª IIªᵉ, 11, 3, 3ᵐ.
47. Iª IIªᵉ, 4, 2 c.
48. Iª IIªᵉ, 4, 2 ad 2ᵐ.

Dans la riche complexité de la fin ultime se trouve comme une hiérarchie relationnelle. Ce qui est voulu d'abord et principalement, c'est la fin dans son existence extra-subjective, puis, par rapport à elle, l'acte d'union à cette fin, la substance de cet acte étant une vision, mais qui trouve son achèvement dans la délectation du bonheur[49]. Ce bonheur n'est pas voulu pour lui-même comme fin ultime, il n'est voulu que par référence à l'union à Dieu, laquelle n'est voulue que par référence à Dieu lui-même et en lui-même[50].

On voit comment saint Thomas, dans sa conception de la morale, tout en accueillant pleinement la joie et le bonheur, échappe à l'hédonisme. Le « principe de réalité » se substitue, dans l'acte humain, au « principe du plaisir[51] ». La joie n'est donc pas rayée de la morale thomiste ; elle est seulement à sa place. Elle est présente dans la fin de tout acte humain. Le *Traité de la Morale* de saint Thomas commence par une étude de la béatitude, et c'est à partir d'elle qu'il construit tout son traité. Qu'on en juge par le début du prologue de la question 6 de la Iª IIªᵉ, qui oriente et articule toute la IIª Pars.

> Puisque c'est nécessairement par des actes que nous parvenons à la béatitude, il convient maintenant d'étudier les actes humains, pour que nous sachions par quels actes nous parvenons à la béatitude, ou par lesquels nous sommes arrêtés dans la voie vers la béatitude.

La béatitude, qui est comme « la perfection ultime[52] », exerce son dynamisme à travers tous les actes humains qui nous font progresser vers le bonheur total et dernier. Tout acte humain possède, lui aussi, cette qualité de bonheur qui est comme « une participation de la béatitude » (*ibid.*). Il est aussi son critère. C'est avec joie spirituelle que le vertueux agit vertueusement.

> Puisque le repos de la volonté et de tout appétit dans le bien est le plaisir, l'homme est jugé bon ou mauvais

49. Iª IIªᵉ, 4, 1 c ad 3ᵐ.
50. Cf. A. Plé, O. P., *Saint Thomas et la psychologie des profondeurs*, in *Supplément de La Vie Spirituelle*, nº 19, novembre 1951, pp. 418-421.
51. Cet emprunt au vocabulaire freudien ne veut pas établir, comme on le montrera plus loin, que nous fassions une équivalence entre ces principes de saint Thomas et ceux de Freud.
52. Iª IIªᵉ, 3, 2 ad 4ᵐ.

> surtout d'après les plaisirs de sa volonté : car celui-là est bon et vertueux qui prend plaisir aux œuvres des vertus, et mauvais celui qui se complaît dans les œuvres mauvaises (Ia, IIae, 34, 4 c.).

Cette joie donne la perfection à l'acte humain. Il n'y a pas d'action parfaitement bonne sans cette joie dans le bien. C'est ainsi que, d'une certaine manière, la bonté (morale) de cette joie est la « cause de la bonté de cette action[53] ». En effet, la joie donne à l'acte son achèvement *per modum finis*. Dans la mesure où la joie est intégrée à la fin et relatée à elle, la volonté y trouve sa satisfaction. Il en résulte que cette joie rend l'action plus forte, plus persévérante et plus prévalente[54]. Nous avons, dans cette joie de la dilection, un nouveau critère spécifique de l'acte moral.

8. Il nous reste à en signaler un dernier, qui n'est qu'un autre aspect du précédent. Le bien qui est aimé dans tout acte humain est appelé par saint Thomas le « bien honnête ». Est utile le bien qui est désiré comme moyen. Est délectable le bien qui est désiré comme apportant à l'appétit du sujet son repos et sa satisfaction. Est honnête le bien qui est voulu comme la *res* qui est au terme total et ultime du mouvement de l'appétit intellectuel[55]. Le bien utile n'est désiré que par référence pratique à un autre bien, le bien délectable n'est désirable que par la délectation qu'il procure. Le bien honnête est désirable par ce qu'il a en lui-même de bonté[56].

Cela ne veut pas dire que le bien honnête ne soit pas délectable. Tout bien honnête est délectable[57], il est plus délectable que le « bien délectable[58] », mais la délectation qu'il procure n'est pas voulue pour elle-même. Ce qui est voulu, c'est cet être lui-même pour sa bonté intrinsèque, pour ce qu'il y a en lui « d'excellent, de digne d'honneur à cause de sa beauté spirituelle[59] ».

53. Ia IIae, 34, 4 ad 3m.
54. Ia IIae, 33, 4 et 4, 1 3m
55. Ia Pars, q. 5, a. 6 c.
56. Ia, 5, 6 ad 2m.
57. IIa IIae, 145, 3 c.
58. IIa IIae, 26, 12 c.
59. IIa IIae, 145, 3 c.

Le bien honnête est l'objet spécifique de l'appétit intellectuel ; le bien délectable, celui de l'appétit sensible[60]. L'acte humain peut donc se caractériser par cette attitude qu'il prend à l'égard de son objet : une attitude « gratuite », on pourrait dire esthétique. Bonté et Beauté coïncident. Si la joie n'est pas absente de l'acte moral, elle n'y est pas recherchée pour elle-même comme une fin : l'acte moral est l'amour d'un bien honnête.

9. L'amour de ce bien honnête est ce qui qualifie l'amour d'amitié. Aimer, c'est, selon la célèbre définition d'Aristote[61], « vouloir quelque chose (de bon) à quelqu'un ». Ce quelque chose de bon n'est voulu que par référence à une personne. L'amour porté à cette personne est l'amour d'amitié. Il y a amour de concupiscence à l'égard des choses[62]. L'amour de l'appétit intellectuel se portant sur le bien honnête a pour terme une personne. L'amitié utile ou délectable n'est pas une vraie amitié[63]. La véritable amitié ne se sert pas de son ami, elle va à lui non pas comme à une chose dont on cherche utilité ou plaisir : elle va à lui pour la bonté qui est en elle. L'amitié va d'une personne à l'égard d'une autre (ou de plusieurs). C'est vraiment la personne qui est aimée, pour ses qualités d'abord, mais aussi en tout ce qu'elle est, même avec ses défauts[64]. L'amitié se porte à une personne, et même à d'autres personnes avec qui elle est en relation, comme ses enfants et ses amis[65], et cet amour d'amitié est nécessairement réciproque[66].

3. *L'acte humain et le rayonnement de son empire.*

Ce n'est pas la main qui frappe, c'est cet homme qui frappe avec sa main. Ce n'est pas l'intelligence qui comprend, c'est cet homme qui comprend par son intelli-

60. IIª IIªᵉ, 145, 3 ad 1ᵐ.
61. ARISTOTE, *Rhétorique*, 2, 4.
62. Iª IIªᵉ, 26, 4 ad 1ᵐ.
63. Iª IIªᵉ, 26, 4 ad 3ᵐ.
64. IIª IIªᵉ, 23, 1 ad 3ᵐ.
65. IIª IIªᵉ, 23, 1 ad 1ᵐ.
66. *Ethic.*, VIII, lect., 2, et Iª IIªᵉ, 65, 5 c.

gence. *Actiones sunt suppositorum*[67]. Cela est vrai à un titre éminent de l'acte humain : ce n'est pas la volonté qui agit, c'est cette personne voulante et libre. Il n'y a d'acte humain que si le sujet, en tant qu'il est doué d'intelligence et de volonté, se détermine de lui-même à le poser.

Les actes inférieurs à ce niveau sont bien nôtres : c'est bien moi qui digère, ou qui rêve ; mais par eux-mêmes ces actes ne m'engagent pas comme personne humaine. Par les seuls actes humains, l'homme agit en tant qu'homme. De plus, c'est par eux que ce qui le spécifie, et qui n'est qu'en puissance à sa naissance, devient acte. L'homme se construit en posant des actes humains qui, peu à peu, en se multipliant, construisent l'organisme des vertus par lequel le sujet est de plus en plus « disposé » à agir en tant qu'homme, et par lequel tout ce qui est en lui se trouve intégré[68].

Chaque acte humain met un peu plus d'ordre dans notre richesse chaotique ; cet ordre consiste dans une harmonisation interne de nos tendances, chacune jouant son rôle, en harmonie avec toutes les autres ; toutes et chacune n'y parvenant qu'en exerçant leur finalité commune, qui est de relater le sujet à autre chose que lui, c'est-à-dire à Dieu :

> Si nous voulons déterminer la fin d'un tout et de ses parties, nous trouvons d'abord que chacune des parties est ordonnée à son opération (l'œil est fait pour voir), puis que la partie la moins noble est ordonnée à la plus noble (les sens sont ordonnés à l'intelligence), puis que toutes les parties sont ordonnées à la perfection du tout (comme la matière à la forme) et, enfin, que l'homme tout entier est ordonné à une fin qui lui est extérieure : la jouissance de Dieu[69].

L'unité de la personne humaine, en elle-même et *ad extra*, se fait en somme par une hiérarchisation des fins. Cela explique le rôle unificateur et intégrateur de l'acte

67. IIa IIae, 58, 2 c, etc.
68. Cf. la thèse classique de la connection des vertus : Ia IIae, 65; A. Plé, O.P., *La vertu de chasteté*, in *Supplément de La Vie Spirituelle*, no 36, février 1956, pp. 31-41.
69. Ia Pars, 65, 2 c; cf. Ia IIae, 55, 2 ad 1m.

humain. Celui-ci est un amour de la fin ultime, puis, dans sa direction, des fins partielles et des moyens mis en œuvre pour parvenir au but final de la vie proprement humaine. De même que l'œil voit pour tout le corps, l'intelligence comprend et la volonté veut pour l'homme tout entier[70]. Chaque appétit désire le bien qui lui convient, la sensibilité cherche son plaisir, mais la volonté doit lui apporter une fin supérieure et ultime qui permette à l'appétit inférieur, tout en exerçant son dynamisme, de se dépasser lui-même.

C'est ainsi que la personne trouve son unité, tant du côté de l'objet qu'en elle-même[71]. Du côté de l'objet, car en fin de compte, à travers tous les biens particuliers qui l'attirent[72], elle n'en aime qu'un seul : la bonté universelle et transcendante voulue comme fin ultime. En elle-même : dans la mesure où la personne se détermine elle-même à vouloir le bien, elle donne à tous ses autres appétits une fin supérieure qui les transcende et les lie entre eux avec harmonie. Ce n'est plus seulement l'appétit sensible qui désire, la volonté veut ce désir, elle le fait sien, et l'appétit sensible devient ainsi « humain ». C'est par ce biais que le domaine des passions est intégré à la personne et qu'il entre du même coup dans le domaine de la morale. Ces passions ainsi « humanisées » sont l'objet des vertus de tempérance et de force.

Cette extension de l'acte humain au domaine qui, au plan des essences, lui est inférieur, est appelée par saint Thomas *imperium*. Cet *imperium*, par quoi se trouvent humanisées les actions infra-humaines, est l'œuvre commune de l'intelligence rationnelle et de la volonté[73]. Par elle, le domaine des actes humains, et donc de la morale, ne se limite pas aux actes « élicites » de la volonté (c'est-à-dire ceux qui dimanent de l'appétit rationnel dans sa spécificité), il s'étend aux appétits sensibles.

Ceux-ci, en effet, tout en étant de même nature que chez les animaux, les dépassent par leur aptitude naturelle à se prêter activement[74] à cet *imperium* de la raison et de

70. Iª IIªᵉ, 17, 5 ad 2ᵐ; 10, 1 c.
71. Iª IIªᵉ, 55, ad 1ᵐ.
72. Iª IIªᵉ, 9, 1 c; 73, 3 ad 1ᵐ; 114, 4 c.
73. Iª IIªᵉ, 17, 1 c.
74. Cf. *III Sent.*, 23, 1, 1 c; *De virt. in comm.*, q. 4 c; A. Plé, *La vertu de chasteté, op. cit.*, p. 17.

la volonté. Pour autant, ces appétits sensibles peuvent devenir le principe d'actes humains[75]. C'est donc l'acte humain qui est le facteur d'intégration de la personne humaine.

Son extension à l'appétit sensible donne au mouvement de la volonté non seulement plus d'étendue, mais aussi plus d'intensité. Se porter au bien, non seulement par le mouvement de la volonté (ce qui est nécessaire et suffisant pour qu'il y ait acte humain[76]), mais aussi par le mouvement de la passion qu'elle entraîne et anime, c'est le signe d'une volonté plus intense[77].

A ce double titre, l'intégration de la passion à l'acte humain le rend plus parfait.

III

L'acte humain et ses analogués inférieurs

1. *Le volontaire imparfait.*

C'est par une sorte de participation de l'appétit inférieur au supérieur que les passions peuvent — comme c'est le cas dans les actes de tempérance et de force — devenir le principe d'actes humains.

On y retrouve l'essence et les qualités spécifiques de l'acte humain, mais qui, par l'*imperium*, rayonnent au delà du domaine choisi et propre de la volonté. La liberté s'y exerce en prenant pour matière les déterminismes passionnels, en les faisant siens (ou en les refusant). Cette possibilité pour la passion d'être le principe d'actes humains nous engage sur un chemin qu'il nous faut suivre maintenant : celui de la participation, à plusieurs étages, du volontaire (et de l'acte humain) dans les puissances sensibles.

L'appétit sensible chez l'animal se porte sur des objets perçus et appréciés par la connaissance sensible ; il s'y

75. Ia IIae, 74, 3, ad 1m.
76. Ia IIae, 10, 3, 3m.
77. Ia IIae, 25, 3 ad 1m; 59, 5 c.

porte d'une manière déterminée et nécessaire et non pas par un « jugement libre » (*ex judicio libero*) ; mais, dans l'homme, ce mouvement sensible participe à quelque chose de la liberté (*in hominibus aliquid libertatis participat*[78]).

Un cas particulier illustrera ce premier degré de participation de l'appétit sensible au volontaire. C'est celui du « péché passionnel[79] ».

Il ne peut pas, dit saint Thomas, y avoir de péché (mortel) dans la *sensualitas*. Car, pour qu'il y ait acte moral, bon ou mauvais, il faut que cet acte soit ordonné à une fin connue comme telle, et cela, la *sensualitas*, par elle-même, en est incapable. C'est le privilège de la volonté[80].

Il ne peut surgir de péché mortel que si la raison ordonne la volonté à vouloir comme fin la satisfaction du mouvement de la sensualité. Dans une phrase lapidaire, saint Thomas met tout en place : « La cause du péché est : et la volonté (qui achève de donner au péché son caractère peccamineux) et la raison (par sa carence à donner à l'acte la régulation qui lui était due) et l'appétit sensible (qui y entraînait[81]). »

Cet entraînement, cette inclination de l'appétit sensible, peut totalement obnubiler, ou partiellement restreindre, l'exercice de l'intelligence rationnelle et de la volonté. Dans ce dernier cas, l'acte humain est imparfait[82] et la preuve que cet acte n'est pas parfaitement humain, c'est que la volonté ne s'en réjouit pas ; au contraire, elle s'attriste : « Celui qui pèche par passion commet le péché avec un certain remords et une certaine douleur, tandis que celui qui pèche de par un choix libre (*ex electione*) se réjouit de cela même qu'il commet un péché[83]. »

Un tel acte est imparfaitement « humain », mais humain tout de même : il l'est par une sorte de participation dégradée. Cette participation dégradée demanderait une

78. Iª IIªᵉ, 26, 1 c.
79. Iª IIªᵉ, 6, 7 c, ad 1ᵐ et ad 2ᵐ; 9, 2; 10, 3; 17, 7; 74, 4; 77, 1-8; 89, 5, etc.
80. Iª IIªᵉ, 74, 4 c.
81. Iª IIªᵉ, 75, 3 c.
82. Iª IIªᵉ, 88, 2.
83. *In I Cor.*, 13, lec. 2.

longue étude. Qu'il suffise d'en signaler les principaux degrés.

Pour qu'un acte soit volontaire, il faut qu'il ait en lui-même son principe et qu'il ait pour objet une fin connue et voulue comme telle. Les animaux perçoivent une fin, mais ils ne la connaissent pas comme fin, ils s'y portent immédiatement et nécessairement. Pour autant, ils sont incapables d'actes volontaires au sens spécifique et parfait du mot. Cependant, dit saint Thomas après Aristote, on peut dire qu'il y a du volontaire dans l'animal, dans la mesure où son appétit se porte sur une fin. Cela ne vérifie pas l'essence du volontaire, mais c'est une participation dégradée du volontaire ; donc, il s'agit « de volontaire imparfait [84] ».

Il en est de même au plan de la connaissance : celle qui nous vient des sens bénéficie, dit saint Thomas, d'une « certaine participation (déficiente) de l'intelligence [85] ». Cette participation inférieure de l'intelligence et de la volonté dans la *sensualitas* est plus élevée dans l'homme que chez l'animal. C'est ainsi que cette espèce de jugement instinctif, par quoi l'animal estime ce qui lui convient ou non, existe aussi chez l'homme, mais, chez lui, ce jugement instinctif s'enrichit d'un processus qui participe quelque peu de la raison : il établit comme des rapports (*collationes*), non pas entre les idées universelles comme le ferait l'intelligence rationnelle, mais entre les représentations d'objets concrets et particuliers. Appelée estimative chez l'animal, cette capacité de jugement sensible s'appelle chez l'homme, et pour cette raison, cogitative ou « raison particulière [86] ».

Il en est de même de la mémoire qui, chez l'homme, parvient à un procédé quasi rationnel et syllogistique pour retrouver les faits du passé et que, pour cette raison, saint Thomas appelle « réminiscence [87] ».

Nous ne rappelons ces positions de la philosophie aristotélicienne et thomiste que pour en dégager le principe qui nous intéresse ici : celui de la participation onto-

84. Iª IIªᵉ, 6, 2.
85. Iª Pars, 77, 7 c.
86. Iª Pars, 78, 4 c. Cf. A. Plé, *Saint Thomas d'Aquin et la psychologie des profondeurs*, *op. cit.*, p. 425.
87. Iª Pars, 78, 4 c.

logique par les puissances inférieures de l'intelligence et de la volonté.

La connaissance sensible de l'homme, tout en demeurant « animale », connaît un mode supérieur dans l'homme (cogitative et non pas estimative, réminiscence et non pas mémoire). Il en est de même de l'appétit sensible.

Cette participation de la volonté dans l'appétit sensible est une aptitude qui est naturelle dans l'homme[88]. Cette aptitude naturelle est explicitée et exercée à divers degrés, ce qui nous laisse observer tout un éventail de cette participation. Le plus haut degré est atteint, comme nous l'avons vu, dans les actes des vertus de tempérance et de force, c'est-à-dire quand l'appétit des passions concupiscibles et irascibles participe du dedans, sans contrainte ni conflit, à l'amour volontaire et devient ainsi principe d'actes humains[89]. Chez le tempérant et le fort, en effet, ces passions elles-mêmes sont devenues des vertus. La vertu de tempérance n'est rien d'autre qu'un désir — d'ordre passionnel —, mais un désir de ce qui convient à un homme en tant que tel[90]. Une telle participation est idéale et rarement (sinon jamais) parfaitement atteinte, du moins de la manière stable, aisée et parfaitement intégrée qui caractérise la vertu comme *habitus*.

Quoi qu'il en soit, saint Thomas, en plusieurs endroits de la *Somme*, signale et étudie des passions qu'il déclare moralement bonnes, encore qu'elles ne puissent être appelées des vertus : elles désirent de bonnes choses, mais d'une manière qui est imparfaitement « humaine ». C'est le cas, par exemple, des passions de pudeur et de *honestas*, qui ne sont que des vertus imparfaites[91] ; c'est le cas également de la miséricorde qui ne serait pas informée par la charité[92], de la contrition[93], de la vindicte[94], etc. « Vertus imparfaites » ou « semences de vertus », ces passions sont

88. Ia IIae, 74, 3 ad 1m.
89. Cf. note 74.
90. Ia Pars, 95, 2 ad 3m.
91. Cf. A. Plé, *La vertu de chasteté, op. cit.*, pp. 23-31.
92. IIa IIae, 30, 3.
93. *III Suppt.*, 1, 2, 1m. Pour saint Thomas, la contrition n'est pas une vertu distincte, mais l'acte de la vertu de pénitence. Ce qui nous intéresse ici, c'est que saint Thomas connaisse l'existence d'une contrition « sensible », qu'il distingue de la contrition vertueuse, qui est essentiellement une douleur de la volonté. 3, 1; 4, 1 c.
94. IIa IIae, 108, 1 c et 2 c ad 2m, éd. 3m.

liées à des dispositions corporelles qui font qu'un homme est plus ou moins porté à la douceur ou à la violence, par exemple[95]. Il en est de même des habitudes et coutumes transmises par les milieux familiaux et sociaux et par les lois. Les aptitudes commandées par tous ces déterminismes extérieurs à la volonté ne sont pas de soi des actes humains, encore qu'elles puissent l'être, si la volonté les fait siennes. Elles peuvent aussi — et c'est plus facile et plus fréquent — ne pas s'élever au delà d'un degré de participation inférieur au volontaire ; à celui par exemple, de ces passions qui, tout en étant bonnes, ne permettent de poser que des actes humains imparfaits. Une attitude de pudeur est plus facile, mais moins humaine, qu'un acte de la vertu de chasteté.

2. *Morale sub-humaine.*

A tous les degrés de cette participation dégradée de l'acte humain, on peut parler de pseudo-morale ou, plutôt, de morale imparfaite ou, mieux encore, de sub-morale (comme on parle de subconscient), ou, encore, de pré-morale. A ce niveau, en effet, le comportement ne vérifie pas pleinement l'essence et les qualités spécifiques que nous avons données à l'acte humain, encore que ce comportement puisse, génétiquement, le préparer et, quand il est acquis, lui donner comme une matière, un enracinement et une expression.

Quelles sont les qualités spécifiques ou, si l'on préfère, quels sont les critères de ce comportement sub-humain ou pré-humain, ou, pour parler comme saint Thomas, quels sont les critères de cet acte humain imparfait[96] ?

1. Ce comportement n'a pas pleinement en lui-même le vrai principe de son acte ; il n'est pas volontaire au sens où nous l'avons dit. C'est là le critère le plus spécifique[97], encore que, dans le concret, il ne soit pas toujours facile de s'en assurer : le sentiment intime d'être libre peut être une illusion du sujet lui-même.

95. A. Plé, *Saint Thomas d'Aquin et la psychologie des profondeurs. op. cit.*, pp. 413-415.
96. Ia IIae, 88, 2.
97. *Quest. Disp., De Veritate*, XXII, 4 ad 1m.

2. On peut en dire de même du vouloir de la fin : une conduite sub-humaine est bien finalisée, mais la fin n'est pas pleinement connue, jugée et voulue comme telle — surtout s'il s'agit du vouloir de la fin ultime, qui suppose, pour être un acte véritablement humain, la connaissance et l'amour d'un objet, particulier sans doute, mais perçu et aimé dans une universalité et une transcendance que nous avons rappelées. Pour reprendre l'exemple du professeur de Greeff, l'homme, s'il ne dépasse pas le niveau d'une conduite sub-humaine, se bat pour sa liberté et non pas aussi pour la liberté de son ennemi. Il vit dans une morale « close » et non pas « ouverte ». Il ne fait pas retour vers Dieu d'une marche spécifiquement humaine ; il ferait plutôt retour vers l'homme (individuel ou collectif).

3. Autre critère : l'attitude de l'homme vis-à-vis du plaisir. Le bien de l'appétit sensible est le bien délectable[98]. A ce niveau, l'homme agit en vue du plaisir, qu'il soit immédiat ou médiat, présent ou retardé[99]. On a vu qu'il n'en est pas de même au plan de l'acte humain, dont l'objet spécifique est le bien honnête.

4. L'acte humain n'est pas seulement oblatif, il suppose une amitié, c'est-à-dire une réciprocité d'amour avec d'autres personnes. La conduite sub-humaine est toujours « intéressée », même dans son amitié.

5. L'acte humain est objectif : il procède d'une connaissance objective de son objet et des moyens à mettre en œuvre pour l'atteindre. Il est donc exactement adapté à son but et à toutes les circonstances. La conduite sub-humaine, au contraire, procède d'une connaissance trop sensible, mal dégagée de la cogitative, et donc trop subjective pour se soumettre pleinement à la réalité et pour juger en toute objectivité de la valeur morale de la fin et des moyens. Elle est inadaptée et se retourne plus ou moins complètement contre son but. L'acte sub-humain procède d'un jugement imparfait du bien et du mal. Par exemple, le pudique jugera plus graves les fautes contre la chair que celles contre l'esprit[100] et, parmi les fautes

98. Iª Pars, 59 ad 3m.
99. Iª IIªᵉ, 4, 2 ad 2m.
100. IIª IIªᵉ, 144, 2 ad 1m.

sexuelles, il jugera plus graves celles qui le sont le moins, mais qui sont publiques[101].

6. Tout en étant adapté, et donc, en certains cas, prévisible, l'acte humain est toujours original parce qu'il est libre. Au contraire, la conduite sub-humaine est toujours plus ou moins automatique, stéréotypée, prévisible, car l'appétit sensible est déterminé à une seule chose ou un seul comportement, à l'inverse de l'acte humain, même quand il a pour principe une passion[102].

7. La conduite sub-humaine procède moins d'un amour que d'une crainte. C'est ainsi que la pudeur est la crainte d'une honte ressentie surtout en fonction de l'entourage. Elle pousse à se cacher quand on agit mal, etc.[103]. Nous sommes en pleine morale de pression sociale, en morale close. On trouve des caractères analogues dans cette « bonne passion » qu'est le sens de l'honneur (*honestas*[104]). Autant de comportements qui, malgré leur bonté morale, n'ont pas de valeur spécifiquement et parfaitement morale pour autant qu'ils ne satisfont pas aux exigences essentielles de tout acte humain.

8. Autre critère de la conduite sub-humaine : alors que l'acte humain s'accompagne de joie, amonciatrice de la béatitude, qui signale que l'homme s'est accompli selon sa nature spécifique et qu'il est en marche sur la bonne route qui le conduit à Dieu, la conduite sub-humaine, traduisant surtout une vie d'ordre passionnel, s'accompagne de conflits, de violence interne, de tristesse. En effet, quand il n'y a pas de vertu parfaite, c'est-à-dire quand n'est pas scellée au-dedans même des passions une participation à l'appétit intellectuel qui les rend capables d'actes humains, les passions, quand elles se soumettent à la volonté, le font avec répugnance. Elles souffrent violence, dit saint Thomas ; il s'ensuit de la tristesse et des difficultés[105].

9. Cette liste des insuffisances morales de la conduite sub-

101. IIa IIae, 151, 4 c.
102. Ia IIae, 50, 3 c.
103. Cf. A. Plé, *La vertu de chasteté*, *op. cit.*, pp. 24,25.
104. *Ibid.*, pp. 25-26.
105. *III Sent.*, XXIII, 1, 1 c.

humaine pourrait être utilement prolongée. On pourrait notamment signaler le manque complet d'intégration de la personne, voire certaine désintégration, et les illusions sur soi-même qu'entraîne une vie dominée par l'appétit sensible, notamment par la concupiscence. Avant Freud, saint Thomas avait signalé que la concupiscence ne se manifeste pas tout de suite : elle chemine lentement, elle cherche à se cacher, à se déguiser, elle s'infiltre douloureusement : *concupiscentia quaerit latebras et dolose subintrat*[106].

3. *Morale pré-humaine.*

Cette conduite sub-humaine peut être appelée aussi pré-humaine en ce sens que, dans la genèse de l'acte humain, elle le précède et le prépare.

Saint Thomas ne s'est pas occupé beaucoup de cet aspect génétique de l'acte moral (cela n'était pas dans la mentalité de son époque ni de ses prédécesseurs). Il en a donné cependant quelques principes généraux qu'il ne sera pas inutile de rappeler.

Au plan des essences, les puissances intellectuelles (connaissance et appétit) précèdent en dignité les puissances sensibles et végétatives[107]. Il en résulte qu'elles les précèdent aussi du point de vue de la finalité et du principe actif :

> Les puissances de l'âme, qui ont une priorité dans l'ordre de perfection et de nature, sont principe des autres, à la manière des causes efficientes et finales. Nous voyons ainsi que le sens a pour fin l'intelligence (I^a pars, q. 77, a. 7 c.).

Dans la *via generationis*, l'ordre est inverse. Les puissances végétatives précèdent les puissances sensibles : les premières préparant le corps à l'activité des secondes[108]. Il en est de même des puissances sensibles à l'égard des puissances intellectuelles : celles-là sont comme la matière et le sujet de l'activité de celles-ci. Ce qui naît et ce qui grandit, c'est l'animal, puis l'homme : « l'ani-

106. II^a II^ae, 156, 4 c.
107. I^a Pars, 77, 4 c.
108. I^a II^ae, 77, 4 c.

mal est engendré avant l'homme[109] ». C'est là un procédé habituel de la nature[110].

Non pas que « le plus sorte du moins ». C'est de la nature de l'homme que les puissances supérieures procèdent par l'intermédiaire des inférieures[111]. Mais, dans la perspective génétique, on peut dire que le plus sort du moins en ce sens que le moins prépare et favorise l'activité du plus. On pourrait reprendre ici la parabole évangélique de la graine et du sol qui la nourrit et conditionne sa croissance (Mt., 13, 3-8), mais en la modifiant quelque peu. Au plan de la nature humaine, ce qui est donné à l'origine, c'est, tout en un, la graine et le sol : à mesure que le sol s'enrichit et se couvre d'humus, la graine qui s'y trouvait s'éveille et grandit. Non pas, encore une fois, que la graine et le sol soient de même essence, mais, dans le cas de l'homme, ils appartiennent à la même nature, ils constituent spécifiquement le même et unique sujet.

Pour que les puissances intellectuelles atteignent une certaine perfection dans leurs activités, il faut d'abord que les puissances inférieures aient atteint elles-mêmes un développement sinon total, du moins suffisant. Il est remarquable que saint Thomas pose ce principe au sujet de la béatitude. Selon lui, le bonheur sensible n'est pas nécessaire à la béatitude ultime du ciel : les puissances inférieures dans le corps glorieux participent au bonheur des puissances intellectuelles par une espèce de redondance[112]. Mais, sur cette terre, il est bien vrai (comme lui opposait l'objectant) que l'action des puissances sensibles est nécessaire au bonheur. C'est de la perfection de la partie inférieure de l'homme qu'il procède à la perfection de la partie supérieure[113].

On voit donc l'importance de cette *via generationis* dans l'étude concrète, pédagogique et pastorale, de l'acte humain. La théologie morale devrait étudier de plus près ce développement des puissances intellectuelles à partir des puissances végétatives et sensibles, et non pas seulement dans ce volontaire imparfait qui prépare chez l'en-

109. Iª IIªᵉ, 77, 7 c.
110. Iª IIªᵉ, 77, 7 ad 3ᵐ.
111. Iª IIªᵉ, 77, 7 ad 2ᵐ.
112. A. Plé, *Saint Thomas d'Aquin et la psychologie des profondeurs*, *op. cit.*, p. 426.
113. Iª IIªᵉ, 3, 3 ad 1ᵐ.

fant son premier acte humain, et non seulement ce premier acte lui-même, mais aussi ce progrès de la vertu grâce auquel l'adolescent, puis l'homme, doit atteindre un état stable et ferme de liberté intérieure. Autre chose en effet de pouvoir poser un premier acte humain, autre chose que d'en poser souvent et d'une manière constante, à chaque fois qu'ils sont en situation. Cela relève de la perfection de la vertu qui, par le perfectionnement qu'elle apporte aux puissances, y établit d'une manière ferme et stable l'empire de l'intelligence rationnelle et de son appétit.

Entre le premier acte humain de l'enfant et cette perfection de la vertu se placent de nombreuses situations intermédiaires dont saint Thomas signale notamment celle de l'adolescence, âge minimum pour contracter mariage ou entrer en religion. Chez la plupart des enfants (même s'ils ont posé leur premier acte humain), l'empire de la raison et de son appétit n'est pas suffisamment enraciné, étendu et stable pour qu'il soit maître de lui et de son acte (à quoi s'ajoute sa tutelle juridique), pour qu'il puisse « s'obliger lui-même » dans un état de vie définitif[114]. On en peut conclure que « l'âge de raison » s'étale depuis le moment du premier acte humain jusqu'à l'acquisition d'une maîtrise de soi suffisante pour s'engager tout entier.

On pourrait schématiquement distinguer quatre étapes dans cette croissance morale de l'homme.

1) Dans la petite enfance, l'intelligence n'étant pas assez développée, il n'y a pas encore d'acte humain, et donc, de vie morale. Les efforts que fait l'enfant pour être « sage » sont au niveau de la pré-morale (celle du surmoi, dans l'hypothèse freudienne).

2) Le développement de l'enfant atteint le niveau où il devient capable de son premier acte humain. Pour la première fois il découvre, selon les capacités de son âge, une fin ultime et universelle par rapport à laquelle il décide de lui-même de sa vie. Il franchit alors le seuil de sa vie morale.

3) Les actes humains se multiplient et, par là, naissent et se développent les habitus vertueux. Il acquiert ainsi d'heureuses « dispositions » qui l'orientent d'une manière

114. II^{a} II^{ae}, 88, 8 ad 2^{m}; 88, 9 c.

stable vers sa fin ultime. Sa capacité s'accroît de poser des actes humains de plus en plus parfaits, c'est-à-dire libres. Mais il n'a pas encore atteint la perfection des vertus. Il a, par exemple, acquis la vertu de continence, mais sa vertu de chasteté est encore imparfaite. Sa volonté est bien orientée vers la fin ultime qui convient, mais elle l'est encore faiblement. Ses passions ne sont pas encore en harmonie avec elle. En certaines circonstances, la raison et la volonté sont dominées par sa vie passionnelle; en d'autres, elles la dominent. Il est divisé[115]. Sa vie morale est authentique, mais il ne s'est pas encore complètement dégagé de sa vie sub-morale et son comportement habituel procède d'un mélange variable d'une morale infantile et d'une morale adulte, d'une morale subhumaine et d'une morale proprement humaine. Comme nous le signalerons plus loin, à la suite de saint Thomas, la plupart des hommes en restent à cette étape intermédiaire et confuse.

4) L'organisme des vertus a atteint son plein développement. L'homme est alors toujours prêt à agir comme il convient à un homme. Il possède d'une manière stable et forte une maîtrise de ses actes qui s'étend à tous les champs possibles de son activité. C'est là le couronnement final de la *via generationis* de la vie morale par laquelle l'homme, selon ce qu'il a de spécifique dans sa nature, fait retour à son Créateur.

4. *L'acte humain et ses analogués inférieurs.*

Pour revenir au plan des essences, nous voudrions faire appel à une notion métaphysique fort utile pour comprendre et mettre en place l'acte humain par rapport aux conduites sub-humaines. Cette notion est celle de l'analogie.

En l'utilisant ici, nous ne faisons que reprendre une très heureuse suggestion du docteur Charles-Henri Nodet qui, en 1948[116], l'a proposée pour éclairer le comportement « moral » de l'enfant à ses diverses étapes de croissance

115. Ia IIae, 10, 3 ad 2m.
116. Dr Charles-Henri NODET, *Vie affective infantile et vie morale adulte, notions analogues*, in *Supplément de La Vie Spirituelle*, n° 4, février 1948, pp. 390-410.

jusqu'à la maturité. De son côté, le R. P. Dempsey, O.F.M. Cap., dans un ouvrage récent[117], y recourt également en proposant l'usage d'une notion analogique de l'amour (de la libido à la dilection de la charité).

Il y a analogie métaphysique quand on peut légitimement user du même mot et du même concept pour désigner plusieurs réalités différentes, mais qui ont entre elles une certaine similitude. C'est le cas, par exemple, de l'Être, qu'il est légitime d'attribuer à Dieu, à l'homme et au caillou. Ils sont. Mais chacun est d'une manière différente. La manière d'être de Dieu est essentiellement différente de celle de l'homme, qui n'est pas la même que celle du caillou. Mais il y a entre eux quelque chose de commun qui permet de dire de chacun qu'ils sont. Il y a une différence profonde au sein même de ce qu'il y a de commun entre eux : il y a analogie. On peut dire de chacun qu'ils sont des « analogués », Dieu étant l'analogué supérieur : la notion d'Être s'y est vérifiée d'une manière éminente — les hommes et les cailloux n'étant que des analogués inférieurs : ils participent d'une manière fort dégradée à l'Être[118].

Cette notion de l'analogie nous paraît tout à fait qualifiée pour rendre compte tout à la fois de ce qu'il y a d'essentiellement différent, et cependant de commun, entre cet « analogué supérieur » qu'est l'acte humain proprement dit, et ces participations plus ou moins dégradées que nous avons signalées dans les conduites subhumaines ou pré-humaines. Tout se met en place, du moins spéculativement, si l'on envisage ces dernières comme des analogués inférieurs de l'acte humain.

IV

Les comportements sub-humains

L'intelligence que nous avons essayé de donner de l'acte humain et des conduites sub-humaines, ou pré-hu-

117. Peter J. A. Dempsey, O.F.M. Cap., *Freud, Psychoanalysis, Catholicism,* Mercier Press, Cork, 1956, p. 63 (ouvrage à paraître en français aux Éditions du Cerf).
118. H.-D. Gardeil, O.P., *Initiation à la philosophie de saint Thomas d'Aquin,* t. IV; *Métaphysique,* 2e édition, Éd. du Cerf, 1953, pp. 34 et sq.

maines, permet de comprendre la psychologie de l'inconscient telle qu'elle a été notamment décrite et traitée par Freud et ses successeurs — et de lui faire sa place.

Déjà, comme nous l'avons rappelé, le docteur Odier a jeté les grandes lignes du discernement de ces deux sources, consciente et inconsciente, de la morale. Il nous semble que saint Thomas nous donne une conception de la morale autrement favorable à cette confrontation que la morale du devoir et de la conscience présentée par le docteur Odier. Il ne s'agit pas pour nous, qui ne sommes pas psychanalystes, de reprendre les faits et leur analyse rapportés par le docteur Odier dans son grand ouvrage. Mais, le théologien, en conclusion de cette étude, est à même de proposer avec quelque fondement une mise en place de son objet de moraliste par rapport à celui de la psychanalyse.

Il nous semble que Freud et ses successeurs (pour ne parler que de ce mouvement parmi la psychologie et la psychiatrie contemporaines) n'ont pas pour objet ce que nous avons appelé l'acte humain : ils ont pour objet ses analogués inférieurs.

Nous pensons que celui qui lit Freud à la lumière de l'analogie de l'acte humain possède le critère du discernement entre le vrai et le faux dans l'apport freudien. Il bénéficie d'une hypothèse de recherche, au plan des observations comme de la théorie, qui est appelée à rectifier et à prolonger, en l'améliorant peut-être, la technique thérapeutique et, surtout, les théories psychologiques. Certes, Freud n'a pas fait la distinction entre l'acte humain et ses analogués. Il s'est quasi exclusivement préoccupé de ces derniers. Mais ce serait simplifier son attitude — et peut-être la trahir — que d'affirmer qu'il a nié l'existence de l'acte humain. Ses écrits sont, sur ce point, généralement silencieux ou, s'il en parle, il est confus et contradictoire.

Nous n'en prendrons que quelques exemples. D'une part, il fait profession du déterminisme le plus net :

> Je m'étais déjà permis une fois de vous reprocher votre croyance profondément enracinée à la liberté et la spontanéité psychologique, et je vous ai dit à cette occasion qu'une pareille croyance est tout à fait anti-

scientifique et doit s'effacer devant la revendication d'un déterminisme psychique[119].

Et, d'autre part, il parle de liberté : « Il nous faut reconnaître ici une marge de liberté que la psychanalyse est impuissante à réduire[120] ».

Il parle également de maîtrise de soi :

> Il est bien connu que la situation idéale pour une analyse est celle de quelqu'un — par ailleurs, maître de lui-même — qui souffre d'un conflit intime qu'il est incapable de résoudre tout seul, et c'est ainsi qu'il apporte son trouble au psychanalyste et demande son aide[121].

Freud donne une place décisive et noble à la culture, à l'art, et même à la morale et à la religion, dont il attribue la naissance et le développement au moi — et dans des termes qui, partiellement, semblent convenir à ce que nous avons appelé l'acte humain :

> Prenant son point de départ dans la perception consciente, le moi soumet à son influence des domaines toujours plus vastes, des couches toujours plus profondes du ça, toutefois, continuant à dépendre du monde extérieur. Il porte la marque indélébile de son origine, une sorte de *Made in Germany*, pour ainsi dire. Au point de vue psychologique, sa fonction est d'élever les processus du ça à un niveau dynamique plus élevé (par exemple, en transformant de l'énergie libre, mobile, en énergie liée comme dans l'état préconscient) : le rôle constructif

119. FREUD, *Introduction à la psychanalyse*, Payot, 1947, p. 120; cf. également FREUD, *Psychopathologie de la vie quotidienne*, Payot, 1948, pp. 293-294.

120. FREUD, *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, Gallimard, 1952, p. 211.

121. Sigmund FREUD, *Collected Papers*, vol. II, Hogarth Press, London, 1953, p. 205. On pourrait également citer : « Voyons maintenant ce que deviennent les désirs inconscients libérés par la psychanalyse. Par quels moyens peut-on les rendre inoffensifs ? Nous en connaissons trois. Il arrive, le plus souvent, que ces désirs soient simplement supprimés par la réflexion, au cours de la cure. Ici, le refoulement est remplacé par une sorte de critique ou de condamnation. Cette critique est d'autant plus aisée qu'elle porte sur les produits d'une période infantile du moi. Jadis, l'individu, alors faible et incomplètement développé, incapable de lutter efficacement contre le penchant impossible à satisfaire, n'avait pu que le refouler. Aujourd'hui, en pleine maturité, il est capable de le maîtriser. » In *Psychologie collective et analyse du moi*, dans le volume *Essais de psychanalyse*, Payot, 1948, p. 174.

du moi consiste à intercaler, entre l'exigence instinctuelle et l'acte propre à satisfaire cette dernière, une activité intellectuelle, qui, une fois bien considérés l'état de choses présent et les expériences passées, s'efforce, au moyen d'essais expérimentaux, de peser les conséquences de la ligne de conduite envisagée. C'est ainsi que le moi parvient à décider [122].

Freud va jusqu'à écrire que « le moi représente ce qu'on appelle la raison et la sagesse ; le soi, au contraire, est dominé par les passions [123] ».

Il affirme que l'analyse s'intéresse aux valeurs morales :

> A d'innombrables reprises, on a reproché à la psychanalyse de ne pas s'intéresser à ce qu'il y a d'élevé, de moral, de supra-personnel dans l'homme. Ce reproche était doublement injustifié : injustifié au point de vue historique, injustifié au point de vue méthodologique. Au point de vue historique, parce que la psychanalyse a attribué dès le début aux tendances morales et esthétiques un rôle important dans les efforts de refoulement ; au point de vue méthodologique, parce que les auteurs de ce reproche ne voulaient pas comprendre que la recherche psychanalytique n'avait rien de commun avec un système philosophique, en possession d'une doctrine complète et achevée, mais qu'elle était obligée de procéder progressivement à la compréhension des complications psychiques, à la faveur d'une décomposition analytique des phénomènes tant normaux qu'anormaux. Tant que nous avions à nous occuper de l'étude des éléments refoulés de la vie psychique, nous ne pouvions guère partager le souci angoissant de ceux qui voulaient à tout prix assurer l'intégrité de ce qu'il y a de sublime et d'élevé dans l'âme humaine. Mais, à présent que nous avons abordé l'analyse du moi, nous pouvons répondre à tous ceux qui, ébranlés dans leur conscience morale, nous objectaient qu'il devait bien y avoir dans l'homme une essence supérieure : certes, et cette essence supérieure n'est autre que le *moi* idéal, le super-*moi*, dans lequel se résument nos rapports avec les parents [124].

122. Sigmund FREUD, *Abrégé de psychanalyse*, Presses Universitaires de France, p. 73.

123. Sigmund FREUD, *Le Moi et le Soi*, dans *Essais de psychanalyse*, Payot, 1948, p. 179.

124. Sigmund FREUD, *Le Moi et le Soi*, dans *Essais de psychanalyse*, *op. cit.*, p. 190. Sur le moi et le ça (traduit assez souvent et malheureuse-

Et Freud assure que le « moi idéal satisfait à toutes les conditions auxquelles doit satisfaire l'essence supérieure de l'homme[125] » et que l'évolution normale du moi va dans le sens du progrès moral :

> L'évolution du moi va de la perception instinctive à la domination des instincts, de l'obéissance aux instincts à l'inhibition des instincts. Or, le moi idéal qui constitue en partie une formation réactionnelle contre les processus instinctifs du moi, contribue puissamment à cette évolution. La psychanalyse est un procédé qui facilite au moi la conquête progressive du soi[126].

Freud reconnaît que la joie du travail intellectuel est d'une qualité spéciale qu'il espère un jour être capable de définir :

> Une autre technique de défense contre la souffrance recourt aux déplacements de la libido, tels que les permet notre appareil psychique et grâce auxquels il gagne tant en souplesse. Le problème consiste à transposer de telle sorte les objectifs des instincts que le monde extérieur ne puisse plus leur opposer de déni ou s'opposer à leur satisfaction. Leur sublimation est ici d'un grand secours. On obtient en ce sens le résultat le plus complet quand on s'entend à retirer du labeur intellectuel et de l'activité de l'esprit une somme suffisamment élevée de plaisir. La destinée alors ne peut plus grand-chose contre vous. Des satisfactions de cet ordre, celle, par exemple, que l'artiste trouve dans la création ou éprouve à donner corps aux images de sa fantaisie, ou celle que le penseur trouve à la solution d'un problème ou à découvrir la vérité, possèdent une qualité particulière qu'un jour nous saurons certainement caractériser de façon métapsychologique. Pour l'instant, bornons-nous à dire d'une manière imagée qu'elles nous paraissent « plus délicates et plus élevées ». Cependant, en regard de celles qu'assure l'assouvissement des désirs pulsionnels grossiers et primaires, leur intensité est affaiblie ; elles ne bouleversent pas notre organisme physique. Mais le point faible de cette méthode est qu'elle n'est pas d'un usage général, mais à la portée d'une petit nombre seu-

ment par le soi), cf. les pages très lumineuses de Charles ODIER, *op. cit.*, pp. 32-43.

125. Sigmund FREUD, *Le Moi et le Soi*, *op. cit.*, p. 192.
126. Sigmund FREUD, *Le Moi et le Soi*, *op. cit.*, p. 214.

lement. Elle suppose précisément des dispositions ou des dons peu répandus, en une mesure efficiente tout au moins. Et même à ces rares élus, elle ne saurait assurer une perfection parfaite contre la douleur, ni les revêtir d'une cuirasse impénétrable aux coups de la destinée; enfin, elle devient inefficace quand la source de la souffrance réside dans notre corps[127].

Il reconnaît également l'existence d'un amour altruiste :

Nous pouvons, en effet, espérer que, dès l'enfance, le petit égoïste pourra commencer à éprouver des inclinations altruistes et s'éveiller à la vie morale; qu'un moi secondaire... recouvrira son moi primaire[128].

Il élargit la notion de libido jusqu'à la notion de l'amour telle que l'ont présentée et l'ont vécue non seulement Platon, mais aussi saint Paul[129] et saint François d'Assise, encore qu'il signale que :

il est réservé à une faible minorité d'entre eux (les hommes), grâce à leur constitution, d'atteindre tout de même au bonheur par la voie de l'amour, mais, pour cela, il est indispensable de faire subir à la fonction amoureuse de vastes modifications d'ordre psychique. Ces sujets se rendent indépendants de l'agrément de l'objet au moyen d'un déplacement de valeur, c'est-à-dire en reportant sur leur propre amour l'accent primitivement attaché au fait d'être aimé; ils se protègent contre la perte de la personne aimée en prenant pour objets de leur amour, non plus des êtres déterminés, mais tous les êtres humains en égale mesure; ils évitent enfin les péripéties et les déceptions inhérentes à l'amour génital en se détournant de son but sexuel et en transformant les pulsions instinctives en un sentiment à « but inhibé ». La vie intérieure qu'ils se créent par ces moyens, cette manière tendre, égale et détendue, de sentir, inaccessible aussi à toute influence, n'a plus beaucoup de ressemblance extérieure, bien qu'elle en procède pourtant, avec la vie amoureuse génitale, ses agitations et ses orages. Saint François d'Assise est peut-être celui qui est allé le plus loin dans cette voie, voie qui

127. Sigmund Freud, *Malaise dans la Civilisation*, Denoël et Steele, 1934, p. 17.
128. Sigmund Freud, *La science des rêves* p. 328.
129. Sigmund Freud, *Psychologie collective et analyse du moi*, pp. 37-38.

conduit à l'utilisation complète de l'amour aux fins du sentiment de bonheur intérieur. Si nous reconnaissons dans ce procédé l'une des techniques destinées à réaliser le principe du plaisir, d'autres l'ont très souvent rattaché à la religion; car, principe du plaisir et religion pourraient bien se rejoindre en ces régions lointaines où l'on néglige de différencier le moi des objets et ceux-ci les uns des autres. Une conception éthique, dont les motifs profonds nous deviendront bientôt évidents, voudrait voir, dans cette disposition à l'amour universel pour l'humanité et le monde, l'attitude la plus élevée que l'être humain puisse adopter[130].

Freud aurait-il donc observé et reconnu le véritable acte humain? Il en a manifestement lui-même l'expérience dans sa propre vie, mais, dans ses écrits, il n'en parle guère, si ce n'est pour le réduire systématiquement à ce que nous avons appelé ses étapes préparatoires dans la *via generationis*. La culture ne semble être pour lui que le fruit de la sublimation de l'eros, la religion, un infantilisme et une névrose obsessionnelle, et la morale, une agression dissociative du sur-moi contre le moi. Pour lui, la morale semble n'être que restriction des instincts, prohibitions, impératifs catégoriques[131]. L'idéal du moi, lui aussi, est prohibitif[132]. Et la conscience morale étant pour lui une fonction du surmoi, en a les mêmes caractères (imposée du dehors, restriction des instincts, besoin de punition, etc.[133]).

Cette réduction, constante chez Freud, du plus au moins, du supérieur à l'inférieur, nous paraît à la fois légitime et illégitime. Elle est légitime si l'on se rappelle

130. Sigmund FREUD, *Malaise dans la Civilisation, op. cit.*, pp. 38-39.

131. Qu'on en juge par des phrases comme celle-ci : « En se plaçant au-dessus de la restriction des instincts, de la moralité, on peut dire : le Soi est tout à fait amoral, le Moi s'efforce d'être moral, le Supermoi peut devenir hypermoral... La morale courante, normale, porte le caractère d'un code plein de sévères restrictions, de cruelles prohibitions... D'une façon générale, si l'idéal se présente sous les traits durs et cruels de l'impérieux « Tu dois »... » In *Le Moi et le Soi, op. cit.*, pp. 212-213. On pourrait citer de nombreux autres passages où la morale est ainsi présentée, cf. notamment *Totem et Tabou*, Payot, 1947, *passim*.

132. « Comme l'idéal du moi comprend la somme de toutes les restrictions auxquelles l'individu doit se plier... », Sigmund FREUD, *Psychologie collective et analyse du moi*, dans *Essais de psychanalyse, op. cit.*, p. 148.

133. Cf. par exemple Sigmund FREUD, *Malaise dans la Civilisation, op. cit.*, pp. 58-61, 70 et sq.

que Freud est un médecin à la recherche d'une thérapeutique adaptée aux névroses. Or, de ce point de vue, il a partiellement raison d'étudier « la morale courante[134] », comme il dit, c'est-à-dire, celle de la plupart des gens, ou « ce que conçoit l'homme ordinaire quand il parle de religion[135] ». Et le théologien ne devrait pas oublier que saint Thomas lui-même constate tristement à de nombreuses reprises que la plupart des hommes vivent au niveau de leurs passions ; en quoi, précise-t-il, ils sont victimes de l'influence des astres[136] et de l'action de Satan, qui n'a aucun pouvoir sur les actes humains, mais exerce son action sur l'imagination et l'appétit sensible[137] — nous dirions ici, sur le comportement sub-humain et les analogués inférieurs de l'acte humain. Rares, (*pauci, pauciores*, écrit saint Thomas) sont ceux qui dépassent ce niveau.

Pour prendre un exemple typique, la plupart des hommes, que l'opinion commune reconnaît comme « moraux », en restent, en ce qui concerne la morale sexuelle, au plan des passions de pudeur et de l'*honestas* ; ils n'atteignent pas au régime habituel de la vertu de chasteté. Ils demeurent pour autant au niveau des actes sub-humains ; ce qui ne les empêche pas de pouvoir occasionnellement poser un acte humain.

La théologie morale est et doit être idéale et normative. Au médecin, en tant que tel, de même qu'au sociologue ou à l'ethnologue, il appartient seulement d'observer les faits. Or, c'est un fait que le comportement moral de la plupart des hommes ne dépasse guère, d'une manière habituelle, le niveau des analogués inférieurs de l'acte humain. On ne saurait donc reprocher à Freud de l'avoir observé, mais on souhaiterait que les moralistes tiennent compte de ce fait incontestable et que, de leur côté, les psychanalystes ne nient pas la possibilité des actes humains et, tout de même, leur existence.

De plus, l'observation porte essentiellement sur la *via generationis* et nous avons vu qu'on peut dire avec saint

134. Sigmund FREUD, *Le Moi et le Soi, op. cit.*, p. 212.
135. Sigmund FREUD, *Malaise dans la Civilisation op. cit.*, p. 12.
136. Ia Pars, 115, 4 ad 3m; Ia IIae, 9, 5 ad 3m; IIa IIae, 95, 5 ad 2m; *Contra Gent.*, 3, 85.
137. Ia IIae, 80, 1-4; IIa IIae, 95, 5 c; *Contr. Gent.*, 3, 92.

Thomas que sur ce plan, et d'une certaine manière, le plus sort du moins.

Enfin, Freud était un médecin des maladies mentales. Or, chez de tels malades, et pour autant qu'ils le sont, l'exercice et l'empire de l'intelligence rationnelle et de son appétit se trouvent empêchés[138]. Chez les malades mentaux, plus encore que chez l'homme de la rue, le comportement « moral », dans le domaine de la maladie, ne peut être, en mettant les choses au mieux, qu'au niveau des analogués inférieurs de l'acte humain.

Pour toutes ces raisons, la position de Freud nous paraît légitime. Mais elle ne l'est pas, dès qu'il prétend donner une explication complète et absolue des faits observés, bref, dès qu'il se laisse aller à son attrait pour la philosophie, dès qu'il fait de la métapsychologie. Quand il écrit, pour nous contenter d'un seul exemple :

> Si nous admettons d'une manière très générale que le ressort de toute activité humaine soit le désir d'atteindre deux buts convergents : l'utile et l'agréable, il nous faut alors appliquer ce même principe aux manifestations culturelles[139].

Freud a le tort d'ignorer le bien honnête, dont nous avons vu qu'il spécifie l'acte humain. Pour autant, il s'informe dans la morale sub-humaine et dans ce que Bergson a appelé la morale close.

Si l'on se rappelle tout ce que Freud a décrit du processus d'évolution ou d'involution du moi et du surmoi (qu'on lise ou relise notamment son étude intitulée *Le Moi et le Soi*), on constate, dans la mesure où ce processus a une signification « morale », que ces lois ont des caractères analogiques avec ceux que saint Thomas reconnaît aux actes sub-humains. Cela est particulièrement net du comportement imparfaitement moral de la passion (bonne) de pudeur qui se spécifie par une crainte à l'égard de l'appétit animal chez l'homme (et non pas par un amour passionnel participant à un amour de l'appétit intellectuel, par quoi se définit la vertu de chasteté). Et cette crainte est à référence parentale ou sociale. Pour

138. Iª IIªᵉ, 73, 3, etc.
139. Sigmund Freud, *Malaise dans la Civilisation, op. cit.*, p. 32.

autant, l'appétit sexuel n'est pas rectifié du dedans par « l'ordre rationnel », il n'est pas intégré à la personne humaine en tant qu'humaine qui est, pour autant, incapable d'un acte humain. C'est une morale d'interdictions impératives et catégoriques. L'appétit sexuel souffre violence ; il y a conflit et tristesse[140].

Nous ne pouvons poursuivre en détail ici cette interprétation théologique des observations freudiennes qui se situent au plan des analogués inférieurs de l'acte humain. Nous devons nous contenter, dans le cadre d'un article, de suggérer seulement un principe théologique qui nous permette de discerner le vrai du faux dans l'apport freudien.

En guise de conclusion et pour confirmer la valeur explicative du principe de l'analogie que nous avons proposé, nous voudrions montrer combien son ignorance est dommageable et conduit à des affirmations qui ne peuvent satisfaire ni la psychanalyse, ni la théologie morale.

Mme Charleen Schwartz, par exemple[141], dans un rapprochement plein de bonnes intentions qu'elle établit entre saint Thomas et Freud, écrit que : « le super-ego de Freud correspond à l'intellect pratique d'Aristote » (p. 5), que le ça peut, de même, « correspondre à l'appétit animal » (p. 7) et le moi « à la volonté » (p. 7). Sans doute, précise-t-elle, s'agit-il d'une « correspondance » qui n'est pas une « coïncidence » (p. 5), mais elle assure que, encore que le super-ego ne soit pas vu par Freud comme une « fonction essentiellement rationnelle », il est clair qu'il décrit cette instance morale « presque exactement comme le ferait un thomiste » (p. 6). Elle en déduit qu' « une partie (?) du super-ego n'est rien d'autre que la conscience morale » (p. 8). Il en résulte que, pour elle, « c'est l'échec d'une solution des conflits intérieurs de la conscience qui conduit à la névrose (p. 9) et donc, qu'un jugement moral sain est indispensable au bon psychanalyste » (p. 12). Car, « le névrotique ne peut être guéri tant qu'il n'a pas été moralement rendu plus fort au point d'être capable de mettre ses émotions sous le

140. *III Sent.*, 23, 1, 1 c.
141. Charleen Schwartz, *Neurotic Anxiety*, Sheed and Ward, New York, 1954.

contrôle de la raison[142] ». Dans l'article que nous venons de citer, elle répète avec force, et dans une phrase en italique pour bien montrer l'importance qu'elle donne à cette opinion : « Notre position est que le psychiatre ne peut supprimer les désordres psychologiques sans procéder à une rééducation de la partie consciente normale de la personnalité, parce que les émotions ont été inhibées en premier lieu à cause d'une faiblesse morale, c'est-à-dire que le moi moral, dans sa faiblesse, n'a pu qu'inhiber les émotions comme procédé de défense contre leur réalisation extérieure » (*ibid.*, p. 13).

Nous sommes, on le voit, en pleine confusion entre l'acte humain et ses analogués inférieurs. Il en résulte une mauvaise théologie et une mauvaise psychologie et un grand danger, au double plan de la thérapeutique psychanalytique et de la direction de conscience.

Une confusion du même ordre se retrouve dans l'ouvrage de Wilfried Daim[143] qui, disciple plus ou moins fidèle de Kierkegaard et de Heidegger d'une part, et de Freud d'autre part, pense que « c'est l'ouverture à l'Absolu... qui confère à l'homme son caractère spécifique » (p. 275). Il y a du vrai dans cette affirmation, mais, faute d'avoir d'une notion analogique et génétique de l'Absolu, Daim appelle idolisation (c'est-à-dire érection en absolu) ce que Freud appelle fixation (p. 175.) Il en résulte que, selon Daim, la fixation du fœtus au sein de sa mère est une « idolisation ». Affirmer comme il le fait que le fœtus est et doit être en rapport avec l'Absolu nous paraît une erreur bouffonne — même au plan de la psychologie — et qui n'est explicable que par la conception strictement univoque que Daim se fait de l'Absolu. Il aurait été, au contraire, bien éclairant d'étudier ce sens de l'absolu, au plan des essences, dans son analogué supérieur et ses analogués inférieurs, et au plan de l'existence, dans la *via generationis*.

Faute de l'avoir fait, l'idée de Daim, intéressante pour le psychologue, le thérapeute et le théologien, ne se dégage pas d'une confusion permanente dont il tire des

142. Charleen SCHWARTZ, *The Confessor and the Analyst*, in *Integrity*, avril 1956, pp. 12-22.
143. Wilfried DAIM, *Transvaluation de la psychanalyse, l'homme et l'absolu*, Albin Michel, 1956.

conclusions aussi dangereuses que celles de Mme Charleen Schwartz. Il écrit, par exemple :

> La névrose, sans doute aussi la psychose, sont déterminées par une constellation à la fois fonctionnelle et religieuse. A cet égard, l'élément déterminant est le facteur religieux; cependant, la sollicitation est fournie par les pulsions (p. 173).

Il ira même jusqu'à dire que « la névrose est, en définitive, un conflit avec Dieu » (p. 148). D'où la conclusion : « Un jour viendra, en définitive, où tout homme soucieux de se connaître lui-même se soumettra à une psychanalyse » (p. 77).

Malgré leurs bonnes intentions et la foi catholique de leurs auteurs, des positions comme celles de Mme Charleen Schwartz et du docteur Wilfried Daim — et nous pourrions en citer d'autres — nous paraissent infidèles aussi bien à la psychanalyse freudienne qu'à la théologie, sinon catholique, du moins thomiste. Elles nous paraissent dangereuses dans leurs applications thérapeutiques aussi bien que pastorales.

Il nous semble que seraient évitées ces erreurs et ces dangers si leurs auteurs avaient eu de l'acte humain — et donc, de la vie vraiment morale — la conception que nous avons exposée. Celles-ci, distinguant l'acte humain, dans son essence et ses qualités spécifiques, de ses participations plus ou moins dégradées ou analogiques, mais les unissant dans l'intégration de la même personne et les voyant dans les étapes progressives de leur *via generationis,* nous paraît devoir éclairer et satisfaire aussi bien les théologiens moralistes que les psychanalystes « humanistes » ou chrétiens. Elle offre aux uns comme aux autres des hypothèses de recherche et cette possibilité de coopération, au plan théorique et pratique, que cherchent confusément tant d'hommes de bonne volonté.

Fr. A. Plé, O. P.

RÉFLEXIONS SUR L'APPEL AUX ORDRES[1]

Poser la question des conditions de l'appel aux Ordres, c'est pratiquement traiter des critères qui permettent de déceler une vocation authentique. Il ne s'agit pas pour nous de faire revivre les vieilles querelles qu'a suscitées jadis le livre du chanoine Lahitton sur la vocation. L'Église a clairement fixé sa doctrine : il n'y a pas de vocation au sens strict sans l'appel de l'évêque, mais cet appel, qui ne saurait être infaillible, doit s'appuyer sur les dispositions du sujet, qui se résument en deux mots : l'intention droite et l'idonéité.

Ce sont ces deux conditions d'une authentique vocation qui vont nous arrêter. Avant de les aborder, formulons quelques remarques préliminaires sur la sévérité avec laquelle les documents romains demandent que soient examinées la droiture d'intention et les aptitudes.

I

Remarques sur la sévérité

On parle beaucoup, et depuis longtemps déjà, du manque de prêtres. Dans certains diocèses, la situation apparaît aujourd'hui catastrophique, et l'Église qui connaît les besoins toujours plus grands du monde ne peut pas ne pas redire sans cesse le *misereor super turbam.* Toutefois, son angoisse

1. Cet article reprend un rapport fait par l'auteur lors d'une réunion de supérieurs de grands séminaires. Il avait été préparé par un questionnaire auquel les dix supérieurs présents avaient répondu : d'où ces citations sans références précises que le lecteur rencontrera de place en place.

ne la rend pas aveugle. Le pape n'a jamais cessé d'affirmer qu'aucun souci de recrutement n'autoriserait jamais à minimiser les exigences imposées aux candidats aux Ordres[2]. Pas de sacerdoce au rabais. Mieux que cela : c'est l'époque où le besoin de prêtres se fait le plus pressant que l'Église choisit pour instituer une année supplémentaire de séminaire.

Certains s'en sont étonnés. Et pourtant, agissant ainsi, l'Église sait où est *l'intérêt véritable du Royaume de Dieu,* et elle fait preuve de réalisme. Car, pour paradoxal que cela puisse paraître, moins les prêtres sont nombreux, plus il faut user d'une intelligente sévérité à l'égard des candidats qui se présentent.

A l'extrême rigueur, et bien que ce soit loin d'être là l'idéal, on pourrait admettre qu'un clergé abondant s'accommodât utilement de quelques honnêtes fonctionnaires qui seraient maintenus dans des tâches à moindre responsabilité et qui déchargeraient d'autant leurs confrères. Ils rendraient service d'une part; et, d'autre part, on peut penser qu'encadrés par un milieu chrétien, soutenus par le voisinage d'autres prêtres et au moins autant par les exigences de la communauté des fidèles, ils n'assumeraient pas des risques de naufrage ou de médiocrité au-dessus de leur faiblesse.

Il n'en est pas de même là où le clergé est clairsemé et le peuple déchristianisé. Dans un diocèse pauvre, tout, et jusqu'aux nécessités financières elle-mêmes, exige que chaque prêtre puisse donner une mesure d'influence sacerdotale qui réponde aux besoins courants des âmes et ne se borne pas à un ministère cultuel. Par ailleurs, pour « tenir », c'est-à-dire pour rester pleinement dans la ligne de sa vocation et de sa mission, le prêtre ne peut plus guère compter que sur lui-même et sur la grâce de Dieu : pas de milieu qui le porte, et il n'est pas si facile de continuer à croire à son sacerdoce quand on est le seul à y croire. Cela explique que les défections ou quasi-défections soient généralement plus nombreuses dans les diocèses peu chrétiens ou en pleine crise de déchistianisation que dans les autres; et cela justifie la vigilante sévérité de l'Église lors des appels aux Ordres.

2. Encyclique *Ad Catholici sacerdotii fastigium,* de PIE XI. Veuillot, I, 532. Nous citons les documents pontificaux en renvoyant aux numéros du recueil publié par Mgr P. VEUILLOT, *Notre Sacerdoce.*

L'Encyclique de Pie XI souligne que la sévérité s'impose dans *l'intérêt même du sujet* : elle insiste pour que les inaptes « soient écartés à temps du séminaire afin de ne pas leur rendre le départ plus difficile par la suite et de ne pas les engager dans les liens d'une très lourde charge sans vocation ni esprit sacerdotal[3] ». « Une fausse orientation compromettrait gravement le salut éternel (du sujet) et serait une occasion de chute pour lui-même et pour autrui[4]. » Un supérieur de séminaire recommandait de se poser devant chaque candidat la question suivante : « Sera-t-il heureux ? » Ce n'est pas si mal. On ne voit pas bien comment une vie sacerdotale pourrait être féconde sans le sentiment sous-jacent à toutes les tempêtes qu'on est à la place voulue par Dieu.

Tout cela va de soi. Mais il faut ajouter qu'une juste sévérité dans l'appréciation des aptitudes est indispensable pour que *le séminaire lui-même* puisse mener à bien son œuvre de formation.

Un séminaire n'est pas un groupe de séminaristes juxtaposés. C'est une communauté qui a ses traditions, son idéal, son esprit, bref un climat. Ce climat a une extrême importance, parce que c'est lui qui, en grande partie, forme les séminaristes, surtout les plus jeunes. Suivant que le climat est bon ou médiocre, la maturation sera aidée ou retardée, l'idéal apparaîtra dans toutes ses exigences ou sera rabaissé à un niveau inférieur. Il est difficile de se former à contre-courant et, même pour les personnalités très fortes, ce n'est pas tellement souhaitable.

Or il paraît clair que le niveau général du séminaire est influencé par les appels. Si l'appel n'a guère plus d'importance qu'un examen de passage d'une classe à une autre, s'il semble avéré qu' « on arrive toujours » dès lors qu'il n'y a pas de scandale caractérisé, l'ordination risquera d'apparaître au grand nombre comme la sanction toute naturelle d'une année de séminaire. Il y aura alors à redouter que beaucoup ne soient pas portés à se poser des questions qui leur paraissent résolues d'avance, qu'ils continuent leur route sur la lancée collégienne qui les a fait passer du petit au grand séminaire, qu'ils ne se mettent jamais sérieusement en

3. Veuillot, I, 522.
4. Veuillot, I, 520.

face de l'option qui les sollicite personnellement. On pourra même craindre (et la chose n'est pas inouïe) que quelques-uns ne minimisent passablement dans leur esprit les exigences du sacerdoce et trouvent tout naturel d'y accéder par l'escalier dérobé. D'autres, et des meilleurs, resteront plus exigeants; mais le mal sera grand pour eux aussi. Ce sont ces séminaristes, si nombreux ces dernières années, qui sont retenus dans leur marche vers le sacerdoce par des craintes qui nous paraissent excessives. S'ils ont quelque raison de penser que tout le monde peut être appelé aux moindres frais, quelle confiance auront-ils en notre jugement et comment pourrons-nous les rassurer sur leur propre compte ? Eux aussi ont besoin que les faits leur démontrent que, si notre clairvoyance peut être parfois en défaut, nous n'avons cependant aucune hésitation à arrêter ceux qui nous paraissent insuffisamment mûrs, ou à écarter ceux qui ne sont pas dans leur voie.

Le devoir d'être sévères ne peut nous faire oublier que cette sévérité doit avoir à son service *un sens critique averti*. Un supérieur écrit : « Un comportement même défectueux par rapport au règlement est parfois pour certains sujets un résultat déjà méritoire et qui est la preuve d'une volonté efficace : il faut beaucoup de patience vis-à-vis de ces séminaristes. » Cela rejoint les remarques si intéressantes faites par le docteur Reuss dans le *Supplément de La Vie Spirituelle* de mai 1955. Comme le souligne très fortement le supérieur du grand séminaire de Mayence, l'idéal serait évidemment que le règlement du séminaire fût tel qu'il soit adapté aux personnalités les plus vigoureuses [5]. On pourrait alors être intransigeant. Ce n'est sans doute pas toujours possible à cause de l'éventail des âges et des maturités fort inégales, et aussi pour d'autres raisons indépendantes de nous. Il reste que, même dans les meilleurs cas, il faudra toujours distinguer les manquements accidentels à la discipline qui peuvent n'être révélateurs d'aucune carence profonde, des comportements qui, même de tout repos, peuvent recouvrir des vices de fond ou des insignifiances inquiétantes.

Cela nous entraîne à une dernière remarque concernant la sévérité et qui devrait nous introduire dans le corps de notre

5. *Supplément de La Vie Spirituelle*, n° 33, p. 133.

développement. Pie XI parle de preuves « *positives* »[6] d'idonéité. Cela semble impliquer que dans l'appréciation des aptitudes on aurait tort de se laisser hypnotiser par le seul souci d'éviter les catastrophes. Ce ne sont pas seulement les scandaleux qui détruisent le Royaume de Dieu, mais aussi les médiocres et les poids morts. Parfois, une chute, même lamentable, chez un prêtre qui a par ailleurs une authentique valeur, peut, comme le note quelqu'un, n'être qu'une « crise de croissance à travers laquelle le prêtre trouve comme un complément de maturité ». Évidemment, on regrettera amèrement que le danger n'ait pas été perçu dès le séminaire et qu'on ait appelé aux Ordres quelqu'un dont la maturité était insuffisante. Mais, pour pénible que soit cette chute, suivie d'un prompt redressement et d'une définitive prise de conscience des exigences divines, elle sera sans nul doute moins dommageable à l'Église qu'une vie sacerdotale sans grands écarts, mais tout entière vécue dans l'égoïsme, ou la recherche de l'argent, ou même l'honnête fonctionnarisme. D'où la nécessité que l'appel repose sur un jugement global, et, sans jamais se donner l'allure de tenter Dieu, tienne compte des compensations par lesquelles un séminariste peut racheter les difficultés de sa nature et a chance de les neutraliser.

Il s'agit donc, semble-t-il, d'opérer avec une certaine intransigeance ce que Pie XII appelle « une sélection éclairée et prudente des candidats »[7]. Cette sélection se fait sur la double base de l'intention droite du candidat et de ses aptitudes.

II

Intention droite

Parler de l'intention droite, c'est parler de la liberté de l'engagement, et c'est un point sur lequel les documents romains insistent[8]. C'est pour assurer autant que faire se peut cette liberté que la Sacrée Congrégation des Sacrements a imposé en 1930 le serment avant les Ordres majeurs; l'En-

6. Veuillot, I, 526.
7. Exhortation *Menti Nostrae*. Veuillot, II, 408.
8. Par ex., Veuillot, II, 656.

cyclique de Pie XI, comme l'exhortation de Pie XII, y reviennent avec force et elles ne font ainsi que formuler à nouveau la loi de l'Église telle qu'elle s'exprime au canon 971 du Code.

Si, dans notre pays, le cas paraît à peu près chimérique du jeune homme qui serait contraint par la force à embrasser l'état clérical, la pleine liberté de l'option n'est pas garantie pour autant, et il faudra toujours s'assurer que le séminariste n'est pas guidé par des motivations semi-conscientes ou inconscientes.

La pression du milieu familial, du prêtre qui a dirigé vers le petit séminaire, l'espèce de déshonneur qui reste attaché dans certaines régions au fait de quitter la soutane, l'entraînement tout naturel de la vie du séminaire nécessairement tendue vers le sacerdoce jouent sans doute assez fréquemment chez des tempéraments faibles. Parfois ils n'ont aucune conscience de cette contrainte sociale; le plus souvent, semble-t-il, ils la soupçonnent au moins de temps en temps; mais, dès qu'ils y pensent, les difficultés qu'il y aurait à vaincre pour changer de voie leur paraissent littéralement insurmontables; vite, ils se jettent à nouveau, la tête sous l'aile, dans leur illusion, et se persuadent tant bien que mal que leurs motifs sont purs. Qu'un directeur avisé arrive à dépister leur erreur et à les persuader qu'une nouvelle orientation n'aurait pas les conséquences catastrophiques qu'ils imaginent, ils éprouveront une impression de libération qui pourra leur faire franchir un grand pas dans la voie de la maturité. Pour déceler l'origine de la contrainte, il faudra connaître aussi bien que possible leur milieu familial et paroissial, voir en particulier si leur mère les a vraiment sevrés et s'ils ne restent pas inconsciemment sous son emprise, être bien documenté sur leur passé et sur les circonstances de leur entrée au petit séminaire, se demander si leur pseudo-vocation n'est pas en dépendance du sacerdoce d'un oncle ou de la vocation d'un frère aîné.

Dans d'autres cas, la motivation inconsciente résidera dans une carence de virilité et un besoin trompeur de sécurité qui créent une peur instinctive du mariage et des responsabilités laïques : *vocation-refuge* du jeune homme qui, loin de quitter tout ce qu'il a, comme le demande le Seigneur, s'écarte de ce qui effraie sa pusillanimité et ne semble se consacrer à Dieu que pour ne pas « se perdre »; au mieux, il ne sera

jamais, même sous des allures papelardes, qu'un vieux garçon égoïste.

Tel autre aura été inconsciemment conduit au séminaire par un obscur *besoin de briller,* de se singulariser, de se mettre à part; et alors il ne sera pas rare qu'il manifeste un goût exclusif pour le domaine de « l'ecclésiastique », c'est-à-dire pour ce qui, sur la robe de l'Église, est parure caduque et frange sociologique, tandis qu'il se désintéressera de l'institution ecclésiale où s'incarne l'être de grâce de l'Épouse du Christ. C'est ainsi qu'on rencontre des séminaristes dont on se demande s'ils n'ont pas pris pour vocation sacerdotale une authentique vocation de sacristain ou de valet d'évêque.

D'autres, enfin, seront attirés par une forme de vie bourgeoise et relativement facile pour laquelle on ne semble pas devoir leur demander de compétences spéciales ni de diplômes; ils ne se demandent pas explicitement ce qu'ils auraient décidé s'ils avaient été reçus à leur baccalauréat, mais il est permis de se le demander pour eux. Pie XII leur applique sévèrement le mot de l'Évangile : *Fodere non valeo, mendicare erubesco*[9]. Souvent les motivations inconscientes sont complexes, la contrainte du milieu se combinant avec des mobiles plus personnels, et cela n'est pas pour faciliter la tâche des directeurs et du supérieur.

Pour les uns et pour les autres, le difficile n'est pas de les arrêter, mais de cerner le mensonge dans lequel ils vivent et de l'amener à la lumière. Il semble que ce soit d'abord l'affaire du directeur de conscience.

Au for externe, la tâche est délicate, des mobiles impurs un peu apparents pouvant très bien être, en fait, alliés à une intention très droite dans son fond. Peut-être est-il tout de même possible d'étiqueter quelques types qu'il serait bon de regarder à la loupe.

1° *Le garçon-dont-on-ne-dit-rien,* parce que, effectivement, il n'y a rien à en dire, ni en bien ni en mal. Il semble n'avoir pas de problèmes, n'être le siège d'aucune passion. On se demande quelle consistance peut avoir sa personnalité. Il ne

9. Veuillot, II, 417.

fait pas tache dans le séminaire, il suit le règlement sans le précéder jamais, « il n'est pas particulièrement désagréable à la chapelle », comme disait un supérieur humoriste. On ne peut pas dire qu'il ait mauvais jugement puisqu'on ne l'a jamais entendu juger quoi que ce soit; il est absorbé dans le milieu. Qu'y a-t-il derrière cette grisaille? on peut tout supposer, et même qu'il n'y a rien du tout. Celui-là n'a pas nécessairement des motivations inconscientes à sa présence au séminaire, mais il y a des chances; et il ne semble pas qu'on puisse l'appeler avant d'avoir tiré l'affaire au clair.

2° Inquiétant aussi est le cas du séminariste qui paraît porter *un intérêt* quasi-exclusif à *un à-côté* de sa vie de séminaire, sans même paraître le replacer dans un ensemble : passionné de cinéma qu'il semble ne considérer que sous l'aspect artistique ou technique, fanatique de la musique (ou même du grégorien), maniaque de la rubrique, entiché d'une politique ou d'un homme politique, etc. Ces diverses manies sont en soi assez innocentes et inoffensives; elles peuvent n'être que des soubresauts d'adolescentilisme et recouvrir une authentique vocation; s'il en est ainsi, c'est sans gravité; dominées et axées sur l'unique nécessaire, elles pourront même être utiles au règne de Dieu. Mais si, après des avertissements, elles restent exclusives, et s'il y a des raisons de penser qu'elles expriment le plus clair de la personnalité, on pourra se demander si l'intéressé n'envisage pas inconsciemment le sacerdoce comme prétexte commode pour faire du cinéma, de la musique, du caporalisme ou de la politique.

3° *Un tempérament d'intrigant* risque aussi de cacher une pseudo-vocation motivée par le désir d'arriver, de faire carrière. Ce cas n'est pas toujours facile à déceler, car ce qui paraît de l'intrigue peut n'être parfois qu'absence de timidité et ouverture. Il nous est difficile d'être méfiants, parce que la méfiance appelle la méfiance et empoisonne une atmosphère de communauté. Il faut cependant que nous soyions clairvoyants et ne nous laissions pas tromper par des garçons entreprenants qui se tromperaient eux-mêmes sur leurs véritables intentions. Un prêtre arriviste est un sujet dangereux; s'il arrive, il sèmera l'intrigue autour de lui et divisera l'Église; s'il n'arrive pas, qui sait où pourra le conduire son ambition déçue?

4° La motivation secrète pourrait être aussi, même aujourd'hui, *l'intérêt sordide;* c'est rare, mais non pas inouï. L'Encyclique de Pie XI insiste longuement sur la nécessité pour le prêtre du désintéressement et le pape revient sur ce thème dans *Divini Redemptoris*[10]. On peut devenir homme d'argent avec l'âge comme on peut devenir intrigant, et cela ne prouvera pas qu'on n'avait pas au séminaire l'intention droite. Mais il pourrait se faire aussi que, dans un cas comme dans l'autre, il y ait eu dès l'origine désir inavoué de s'enrichir ou de s'établir. Ce risque existe peut-être particulièrement, mais non exclusivement, chez ceux pour lesquels le sacerdoce se présente comme élévation dans l'échelle sociale.

Ce ne sont là que des indices dont on ne peut conclure avec certitude que la vocation n'existe pas, mais qui permettent au moins de dire qu'elle n'a pas été pleinement assumée. Si la vocation est authentique, elle doit se décaper avec le temps et le séminariste doit en venir à se libérer de toutes les contraintes intérieures qui fausseraient sa décision.

C'est surtout dans cette tâche si difficile qui a pour but de déceler l'aliénation de la liberté que nous devons reconnaître « que nos recherches et nos réflexions sont trop empiriques et manquent d'éclairage technique » et qu'il y a bien des cas douteux où « nous gagnerons à avoir recours à un spécialiste qui dispose des ressources de la psychologie moderne ».

III

Les aptitudes

Les documents pontificaux pourraient paraître décevants si on attendait d'eux de grandes précisions. Les vertus nécessaires au prêtre sont énumérées dans l'Encyclique de Pie XI : la piété, la chasteté, le désintéressement, le zèle apostolique, l'esprit d'obéissance, la science convenable; pour les applications plus concrètes, l'Encyclique renvoie au Code et à l'Instruction de décembre 1930 qui insiste sur des critères très élémentaires (famille, antécédents, fréquentations durant les vacances, sobriété) ou très externes (fidélité aux exercices de

10. Veuillot, I, 495 sq., *ibid.*, 571.

piété, tenue, port de la soutane, comportement général...). Il n'est pas question de nier l'importance, d'ailleurs inégale, de ces divers critères; mais leur utilisation exclusive aboutirait, semble-t-il, plutôt à une description du sujet auquel on les applique qu'à une évaluation de sa valeur profonde. Il semble en effet qu'il faille dire que nos séminaristes doivent être jugés *moins sur ce qu'ils font que sur ce qu'ils sont*; sans doute, *operatio sequitur esse*, mais ce n'est pas toujours absolument vrai au plan des apparences : l'agir, pour révéler l'être, a besoin d'être sérieusement interprété, et tel comportement qui chez l'un ne tire pas à conséquence peut être d'une importance non négligeable chez l'autre. A s'en tenir à la lettre du Code et des instructions romaines, peut-être risquerait-on de ne pas passer du plan de l'agir au plan de l'être, et de porter un jugement superficiel : ce n'est certainement pas la volonté du législateur.

Il n'est pas non plus dans son intention, croyons-le bien, que dans l'usage de ces critères, on ne tienne compte que du présent. Il ne s'agit pas seulement de s'intéresser à ce que fait actuellement tel sujet, mais il faut regarder aussi et surtout ses potentialités. Car un comportement identique peu évoluer de manières fort divergentes chez deux sujets différents suivant ce que ce comportement recouvre : une évidente piété peut être soit l'expression d'une foi enracinée aux profondeurs de l'être, soit un vernis que la vie se chargera d'écailler; l'exubérance de vie peut relever de la légèreté la plus inquiétante ou d'un dynamisme profond; une chasteté sans histoire peut être le signe d'une victoire lucidement remportée ou, au contraire, elle peut recouvrir un retard d'évolution des plus graves. Ces équivoques possibles ont été implicitement dénoncées dans la partie de l'exhortation *Menti Nostrae* de Pie XII qui a trait à la formation du clergé : le pape insiste sur l'éducation de la responsabilité dès le petit séminaire, l'allègement progressif de la surveillance et de la discipline, le développement du jugement et de l'esprit d'initiative, l'ouverture sur le monde, le dialogue avec les directeurs; il souligne fortement la nécessité de la loyauté et de la droiture, d'une obéissance intérieure, d'une chasteté très avertie des dangers qui l'attendent; tout cela semble définir un climat nouveau dans lequel on prendra garde non seulement à l'existence des vertus sacerdotales, mais aussi à leur *degré de maturité*. En nous plaçant sur ce

terrain nous serons donc dans la ligne la plus authentique de la pensée de l'Église [11].

Ajoutons que nous devrons sans doute, dans ce domaine de la maturité, être plutôt plus exigeants que l'exhortation *Menti Nostrae* elle-même. Pie XII, en effet, compte visiblement beaucoup, pour assurer la maturation des vertus sacerdotales, sur les conditions favorables dans lesquelles seront placés les jeunes prêtres durant leurs premières années de ministère : « Nous vous exhortons, dans la mesure du possible, à ne pas envoyer des prêtres encore sans expérience au milieu des œuvres du ministère et à ne pas les désigner pour des lieux éloignés de la ville principale du diocèse ou des cités populeuses [12]. » Nous savons que cette « mesure du possible » est bien mince dans beaucoup de cas : raison de plus pour être plus sévères et veiller à ce que les appels se fassent, non à un sacerdoce idéal, mais à l'état sacerdotal vécu dans les circonstances souvent exceptionnellement difficiles qui sont celles de notre temps et de notre pays.

Car l'idonéité est *un concept à la fois absolu et relatif*. Pour accéder au sacerdoce, il y a des aptitudes qui sont nécessaires en tout temps et en tous lieux; mais on n'est jamais appelé qu'à un sacerdoce qui devra se réaliser dans certaines conditions historiques : on sera prêtre à telle époque et dans tel diocèse, telle congrégation, telle mission. L'examen du candidat devra donc se situer à ce double plan; non seulement il devra avoir les qualités indispensables au prêtre partout et toujours, mais il devra les avoir à un degré qui le rendra utilisable et efficace dans la portion de l'Église où son sacerdoce s'exercera. Cela est banal; mais c'est là, semble-t-il, que commence la difficulté. L'histoire va vite; des diocèses sont en pleine évolution économique, démographique, morale et religieuse; d'autres, qui semblent jouir d'une certaine stabilité, risquent bien de se transformer profondément dans un avenir plus ou moins proche. Les jeunes gens qui sont appelés ne sont pas seulement appelés pour aujourd'hui, mais aussi pour demain ou pour après-demain. D'où, anxiété facile à imaginer chez le responsable de l'appel : il lui faudrait jouir d'une sorte

11. Veuillot, II, 412 sq.
12. Veuillot, II, 431.

de faculté de divination, prévoir l'évolution de son diocèse, former les séminaristes en conséquence et exiger d'eux des aptitudes à s'adapter aux conditions prévisibles ou imprévisibles qui pourront leur être faites demain. Il semble que cela impose un contact permanent et sans cesse repensé entre le séminaire et le diocèse, et non pas seulement entre le séminaire et les prêtres du diocèse; les réalités humaines prises dans toutes leurs dimensions et les pronostics valables qu'on peut faire sur leur évolution ne sauraient être indifférents à la formation qu'on tente de donner, non plus qu'aux appels qu'on propose.

Ce que nous demandons avant tout des séminaristes pour donner avis favorable à leur appel, c'est qu'ils soient des *hommes*, des *adultes*, sinon totalement (car qui peut se vanter d'être totalement adulte ?), du moins d'une manière suffisante pour qu'on n'ait pas à redouter sérieusement après leur ordination la crise périlleuse d'une adolescence retardée. Il faudrait même qu'ils soient suffisamment avertis et armés pour prévenir longtemps à l'avance la crise de la « seconde adolescence » qui les guettera autour de la quarantaine; est-ce vraiment impossible ?

Sortant des généralités, nous pouvons maintenant tenter de revenir dans cette optique aux critères qui nous permettront de répondre, compte tenu de notre faiblesse, des aptitudes des candidats au sacerdoce.

La piété.

Le mot lui-même est un tant soit peu déconsidéré, comme c'est le cas de tous les mots dont on a abusé. Il s'agit évidemment ici, comme dans les Pastorales de saint Paul, d'une attitude d'âme religieuse faite du sens de Dieu et de la conscience de son amour révélé en Jésus-Christ. On ne risquerait guère de fausser la pensée des Encycliques en disant que cette piété n'est pas autre chose que ce que nous appelons une foi vivante et cordiale se manifestant par la prière et par la vie. Que ses manifestations doivent être, comme le veut le pape, surtout eucharistiques et mariales [13] ne change pas profondément la

13. Veuillot, II, 428.

question qui reste celle-ci : dans quelle mesure le candidat aux Ordres s'est-il situé lui-même personnellement en face de Dieu et de ses exigences, et a-t-il accédé à une foi adulte ? C'est donc à la fois un peu autre chose et beaucoup plus qu'une fidélité aux exercices de piété; et c'est aussi beaucoup plus difficile à contrôler. Il s'agit de savoir si le candidat a dépassé, dans ses rapports avec Dieu, le stade de la générosité adolescente, s'il a triomphé des alternatives de ferveur et de découragement que causent les emballements passagers et les aridités de la prière, si, dans la docilité à l'Esprit-Saint, il est parvenu à une foi solide enracinée dans une expérience personnelle et incommunicable.

Ici, plus que partout ailleurs sans doute, les apparences seront de peu de secours : il faudrait des confidences. Elles naîtront tout naturellement entre le directeur et son dirigé; mais les représentants du for externe seront beaucoup plus mal placés pour juger. C'est l'une des raisons pour lesquelles on peut souhaiter que ne se durcisse pas la distinction des deux fors. Elle serait abusivement durcie si le séminariste regardait son supérieur, et plus tard son évêque, comme un administrateur ou un préfet de discipline; et le résultat serait le même si le supérieur ne se considérait que comme le gardien de la Règle et décourageait d'avance toute ouverture un peu intime. Il n'y a pas d'autorité dans l'Église qui ne doive être paternelle. Il est normal que, spontanément, les séminaristes, conscients des responsabilités de leurs supérieurs, s'ouvrent à eux, dans la confiance, de leurs doutes, de leurs espoirs, et de leur attitude devant Dieu. Cette confiance dans la liberté, d'ailleurs, est peut-être l'une des richesses propres de la génération présente, qui en possède tant d'autres.

Par ailleurs, notre défiance ne pourra pas ne pas être éveillée vis-à-vis de ceux qui semblent ignorer ce qu'est une expérience intérieure, pour lesquels un « événement spirituel » n'est qu'un mot qui paraît ne rien évoquer, et qui, lorsqu'on leur parle de leur piété et de leur vie religieuse, se placent d'emblée sur le terrain de la fidélité matérielle aux exercices, comme s'ils n'en connaissaient pas d'autres.

Cela dit d'ailleurs, non pas pour diminuer l'importance de la fidélité aux exercices, mais pour en marquer les limites. Est-elle une fidélité libre qui provient d'une exigence interne et non d'un conformisme de milieu ou d'un légalisme servile ? C'est la question qui se pose à propos d'eux. Il y a la liberté

fallacieuse de celui qui s'en affranchit, parce qu'il n'en voit pas l'intérêt; celui-là se révélera surtout pendant les vacances, et son cas est grave. Mais il y a aussi l'absence de vraie liberté, l'asservissement de l'enfant ou de l'esclave à l'égard de la loi, qui révèle une foi insuffisamment mûre : cette attitude aussi peut nous inquiéter, et doit nous amener à inquiéter l'intéressé.

L'obéissance.

Sans doute un problème analogue se pose-t-il pour *l'obéissance.* Elle n'a de sens que dans la foi, et la désobéissance n'est inquiétante que parce qu'elle révèle une carence du côté de la foi.

N'est pas nécessairement désobéissant un séminariste qui a du mal, à cause de son tempérament, à se plier au règlement du séminaire : il peut être un bohème ou un poète, et ce sont défauts qu'il devra travailler à corriger : tenus dans d'honnêtes limites, ils ne sont pas des signes de non-vocation. Il peut être aussi un mou, et c'est plus grave; mais, s'il a une foi vivante, il fera des efforts et cela se verra.

Inquiétant, au contraire, est le cas du séminariste qui peut observer sans difficulté le règlement, mais dont on sent qu'il a fait de son jugement propre la règle de toutes choses. Cela peut être le fait d'une agressivité adolescente, il faudra que la maturation se fasse; et si l'on acquiert la certitude qu'elle ne se fera pas, il n'y aura pas grand-chose à espérer. Mais ce peut être aussi, plus rarement (et cela s'est rencontré ces dernières années), l'indice d'un *état adulte trop précoce* : un garçon a eu trop tôt des responsabilités : il s'est mûri prématurément; il a télescopé son adolescence; il peut encore dialoguer, mais il est devenu inapte à être enseigné : il veut tout découvrir par lui-même, tout réinventer, seule la pensée personnelle importe : il n'a aucun sens de la tradition ni de l'autorité en matière intellectuelle. A ce degré d'indépendance, il semblera difficile de lui trouver sa place dans le clergé, s'il ne change pas.

Souvent le désobéissant (le vrai) aura des déficiences plus ou moins graves du côté du *jugement.* On est assez étonné de ne pas trouver le mot dans les documents romains à propos de l'appel aux Ordres, sauf dans *Menti Nostrae* qui parle à deux

reprises de la nécessité de former le jugement des futurs prêtres[14]. Il semble tout de même, d'après l'avis commun des supérieurs de séminaires, que ce soit là une aptitude primordiale.

Mais, ce qui complique la tâche, c'est qu'il peut y avoir une gamme très ample parmi les gens dont le jugement laisse à désirer. Il y a celui dont le jugement est habituellement bon, mais qui de temps en temps commet une erreur de perspective; celui dont le jugement est épais, sans finesse ni grand sens des nuances; celui dont le jugement est court, suffisant pour le quotidien, mais inégal aux situations un peu délicates; celui dont le jugement est faussé dans tel secteur, mais reste convenable dans le reste de l'existence; celui dont le jugement n'est pas sûr, mais qui se rachète par l'humilité et le sérieux, celui enfin dont on peut dire en toute vérité qu'il n'a pas de jugement, qui le manifeste par un manque habituel de soumission au réel, une propension à se poser perpétuellement en s'opposant, à tenir sans cesse des raisonnements paralogiques, à se contredire lui-même sans s'en rendre compte, à avoir des jugements sur tout et des idées sur rien.

Le dernier cas est clair; il serait bien étonnant que la fausseté du jugement ne s'accompagnât pas d'une déviation de la conscience morale; et il ne semble pas qu'il puisse y avoir de compensation à envisager. Pour les autres, on hésitera souvent. Un supérieur écrit : « Plus que le défaut de jugement, le défaut d'humilité est ennuyeux : un séminariste peut manquer de jugement; s'il est soumis et humble, ce défaut peut se corriger ou en tout cas les conséquences n'en seront pas désastreuses ». Nous ne signerions pas ces lignes sans hésitation. Ne peut-on pas craindre en effet que soumission et humilité ne s'estompent beaucoup quand l'intéressé sera son maître, et que le défaut de jugement ne s'accuse alors ?... En tout cas, la question de l'utilisation d'un tel sujet se posera et ce serait sans doute lui rendre mauvais service que de le faire sortir trop vite d'une ombre bienfaisante.

Il nous faut ajouter que l'authentique défaut de jugement a besoin d'être sérieusement contrôlé. La rumeur publique accuse volontiers de manquer de jugement celui qui a des idées neuves et originales et qui prétend sortir des sentiers

14. Veuillot, II, 413.

battus en se livrant à des remises en question souvent bien nécessaires. Saint Jean Bosco manquait tellement de jugement pour les chanoines de Turin qu'ils tentèrent de le faire enfermer! Le jugement n'est pas nécessairement conformisme, et le bon sens ne se confond pas toujours avec le sens commun.

Cette précision apportée, on peut dire qu'un jugement sain éclairé par la foi est une garantie sérieuse pour l'efficacité du ministère, pour l'équilibre de la vie sacerdotale et, singulièrement, qu'il inclinera à la pratique de l'obéissance. Car l'obéissance ne sera vraiment humaine que si, au cours d'une incessante réflexion, elle s'applique à faire les nécessaires distinctions. Il y a plus de sécurité chez un séminariste qui a tiré au clair les mortelles confusions que certaines situations historiques de l'Église peuvent présenter, que chez celui qui met son point d'honneur à ne juger de rien, et qui risque de s'apercevoir un jour qu'il a nié des évidences. Le véritable esprit critique mis au service de la foi n'a jamais nui à la pratique de l'obéissance.

La chasteté.

On ne s'étonne guère que les documents pontificaux attirent particulièrement l'attention de ceux qui sont responsables des appels sur l'aptitude du candidat au sacerdoce à vivre dans la chasteté; et on sait que ce point apparaît comme la préoccupation dominante de l'enquête canonique et du serment préalable aux Ordres exigés par le Décret de la Congrégation des Séminaires de 1930. Il faut reconnaître que la plupart des défections sont causées par des défaillances dans ce domaine, et que, dans certains diocèses, elles ont tendance à se multiplier d'une manière inquiétante.

L'enquête canonique s'intéresse surtout à l'attitude et aux fréquentations pendant les vacances. Sans nul doute, c'est important. Les vacances, comme la caserne et certains stages, ont l'avantage de constituer comme un apprentissage de la vie réelle et de permettre de dépister des jeunes gens qui ne seraient manifestement pas faits pour le célibat.

Mais c'est aussi très insuffisant. Car un jeune homme bien élevé et chrétien peut se comporter durant le temps de sa

formation d'une façon absolument irréprochable, et n'avoir pas pour autant la possibilité de prendre, sans tenter Dieu, l'engagement de chasteté pour toute sa vie. Quels éléments aurons-nous donc qui nous permettront d'estimer avec prudence que, dans ce domaine, les candidats au sous-diaconat ne s'engagent pas dans une situation sans issue ?

Un supérieur pose la question de la manière suivante qui semble bien traduire l'opinion de nombreux confrères : « Une des principales causes des déboires enregistrés sur ce chapitre me paraît être le *manque de maturité caractérielle et effective*. Manque de maturité qui amène à prendre une décision à un âge qui, canoniquement, paraît normal, mais qui, en fait, est trop précoce, vu l'évolution réelle du sujet. Il y a, en effet, parmi nos jeunes gens... parfois de très grands retards caractériels et affectifs qui, du reste, ne sont pas toujours liés à un manque d'équilibre, et il arrive qu'une évolution très tardive se termine très heureusement par un excellent équilibre. »

Cette opinion rejoint celle qu'exprimait le docteur Reuss dans l'article déjà cité : « La jeune génération de notre époque passe par la crise d'adolescence d'une manière fort différente d'autrefois. Nous constatons aujourd'hui une puberté physique précoce et une puberté psychique tardive. Tandis que la maturation corporelle commence souvent deux années en avance, la maturation psychique s'établit généralement avec deux années de retard. Entre le début de l'adolescence physique et celui de l'adolescence psychique, autrefois simultanées, s'étend un laps de temps de quatre ans en général. Cela accroît considérablement les difficultés du processus de maturation et rend par là aussi plus difficile la formation caractérielle et ascétique[15]. » Pour ce qui est des quatre ans d'écart, nous laissons à l'auteur la responsabilité de son affirmation qui aurait sans doute besoin d'être beaucoup nuancée. On aimerait aussi savoir avec une certaine précision à quand remonte cet « autrefois » qui sert de terme à la comparaison; et peut-être sera-t-il utile de noter au passage qu'on est généralement assez mal placé pour comparer le temps où l'on était « observé » avec celui dont on est l'observateur. Quoi qu'il en soit, et toute comparaison écartée, tout le monde semble d'accord pour reconnaître qu'un certain nombre d'engagements risquent bien d'être préma-

15. Article cité, pp. 144-145.

turés parce qu'ils sont pris par des sujets qui ne sont pas psychiquement des adultes.

Comment donc déceler cette insuffisance de maturité? Ce n'est pas la chose la plus facile au monde. Serait-il vain de souhaiter un examen psychologique systématique pratiqué par un spécialiste dès l'entrée au séminaire et, au moins pour les cas douteux, à la veille du sous-diaconat? Nous pensons que, toutes garanties prises, cela serait souhaitable.

En attendant, il nous faut nous en tirer avec notre flair et les moyens empiriques que nous possédons. Contentons-nous d'énumérer quelques cas sur lesquels des échanges de vues seraient sans doute profitables.

— Le cas du séminariste qui a une *hérédité chargée*; il y a dans sa famille proche des maladies mentales, ou de l'alcoolisme, ou des mœurs suspectes. Il est clair que ces cas doivent être étudiés de près. Il semble aussi qu'on ne puisse pas poser une règle absolue qui serait évidemment très pratique, mais qui risquerait d'écarter des sujets de valeur. L'expérience des supérieurs et directeurs qui ont connu beaucoup de milieux familiaux de prêtres et de séminaristes pourrait être très utile aux plus novices.

— A l'opposé, il y a le cas du séminariste qui a été élevé dans un *milieu familial très préservé*. En soi, évidemment, ce n'est pas un mal; à condition toutefois que cette « préservation » soit psychologiquement saine et qu'elle ne craigne ni la lumière ni l'air du dehors[16]. Si elle est faite de pudibonderie et d'aveuglement systématique, si on a écarté jalousement de l'adolescent, puis du jeune homme, toute lecture capable de lui révéler la vérité de l'homme, si on lui a inspiré une sorte de méfiance pour « les personnes du sexe », et si, pour couronner tout cela, on l'a surchauffé avec une piété tendue et un goût du sacrifice qui risque de tourner au masochisme, il serait bien étonnant que son évolution affective se soit faite normalement, même si, pour le moment, il ne manifeste extérieurement aucun signe de déséquilibre. On voit tout de suite que, dans cette forme d'éducation, ou plutôt de contre-éducation, ce ne

16. S. S. Pie XII le dit à propos des petits séminaires, dans *Menti Nostrae* (Veuillot, II, 415); c'est également vrai du milieu familial.

sont pas seulement des milieux familiaux qui sont en cause, mais aussi certains internats.

— Il faut examiner de près le cas, qui semble se faire plus rare aujourd'hui qu'autrefois, du séminariste chez lequel un reste d'adolescentilisme se manifeste par des amitiés où la sensibilité a une part excessive. Ce qu'on appelle les *amitiés particulières* n'est en soi guère alarmant quand cela se fait jour à l'âge où le sexe tâtonnant cherche son orientation. L'adolescence passée, ce genre d'amitiés prouverait au mieux un retard dans le développement affectif, au pire une fixation au stade adolescent qui pourrait réserver les pires déconvenues. Ajoutons que, toujours suspectes, ces déviations sentimentales le sont plus encore lorsqu'elles se parent d'un vernis de mystique et qu'elles se couvrent pour leur justification du nom d'amitiés spirituelles. Il ne servira à rien de les réprimer brutalement; il faudra placer le sujet dans la lucidité, et souvent attendre que son affectivité soit arrivée à maturité.

— Une *naïveté* exceptionnelle concernant la psychologie féminine n'est pas non plus signe de maturité affective. Nos séminaristes n'ont sans doute pas à être misogynes; encore faut-il qu'ils sachent que la femme comme l'homme a eu le péché originel, afin de ne pas se pâmer d'admiration béate devant la première « fille épatante » qu'ils rencontreront à la tête d'une meute de louveteaux ou d'un groupe de catéchisme. Les hommes sont ce qu'ils sont... et les femmes aussi; et une certaine faculté d'enthousiasme en présence de splendeurs qu'on croit morales est sans doute la marque d'une « belle âme », pas nécessairement d'une tête froide.

— Inversement, il y a lieu de se défier aussi de la *fausse maturité* du sujet qui semble se regarder lui-même comme invulnérable, et auquel l'opinion publique fait d'ailleurs volontiers cette réputation, à cause peut-être de certaines allures qui le classent parmi les « durs ». A-t-il digéré le problème sexuel dans ses principales dimensions, ou au contraire s'en est-il instinctivement écarté en s'appuyant sur sa vocation de séparé? N'a-t-il pas cru trop facilement (et parfois ses éducateurs avec lui) qu'il suffisait d'être « informé » pour être mûr, et qu'un « bon livre » ou une « franche explication » avaient d'avance résolu pour lui toutes les difficultés? Le problème

sexuel est un problème *vital* et non pas simplement *cérébral*; il n'est pas question seulement, pour le résoudre, de le poser en termes clairs (encore que ce soit nécessaire!), mais bien de prendre l'exacte mesure des forces instinctives qu'on porte en soi, et de transformer, tout au long d'une existence, en puissance harmonieuse et féconde un courant qui, laissé à lui-même, entraînerait l'être dans le chaos. Le refus de la sexualité peut très bien s'allier avec une information suffisante et même avec un « débraillé » qui camoufle curieusement une foncière pudibonderie interne. Parfois le sujet tentera de justifier son refoulement, dont il ne prend conscience que par la comparaison qu'il fait des préoccupations de son entourage avec les siennes, par des motifs rationnels : il dira par exemple : « la sexualité, c'est l'affaire des gens mariés », ce qui n'est pas tout à fait vrai; ou bien : « un célibataire qui se mêle par trop de ces questions ne se doute pas qu'il cherche obscurément des compensations », ce qui n'est pas tout à fait faux. Mais il ne se doutera pas qu'il est lui-même victime d'une peur morbide du sexuel. A l'occasion d'une dépression, d'une grosse fatigue, d'une situation anormale, ou simplement de la crise de la quarantaine, le défoulement pourra se faire d'une façon catastrophique.

— Refoulement d'un autre genre que celui du sujet que j'appellerai, faute d'un mot meilleur, le *faux cérébral*. Il plonge ses racines dans une terre plantureuse et chrétienne; sa race est en communion avec toutes les forces vitales de la nature; c'est la race de ceux qui travaillent en chantant, dont la vocation est de vivre en plénitude plutôt que de disserter sur la vie, et dont la fervescence, loin d'être diminuée par l'influence régulatrice de l'Évangile, s'en est trouvée au contraire enrichie. Parce qu'on a discerné dans son jeune âge une possibilité de vocation, il a quitté la terre. Et parce qu'on n'a pas su discerner en dessous de son intelligence studieuse ses besoins instinctifs, à vrai dire bien cachés même à ses propres yeux, on a fait de lui un cérébral. Toute les puissances vitales se sont refoulées en lui sans douleur apparente; il semble qu'il ne soit plus qu'un cerveau. Vienne le jour où il s'apercevra qu'il a aussi un cœur et des sens, qu'il était fait pour vivre plus encore que pour penser, que croyant aimer Dieu il n'a jamais aimé que des idées, qui peut garantir que le potentiel de vie longuement comprimé en lui à son insu n'explosera pas

de la manière la plus anarchique? Et si cela ne se produit qu'après plusieurs années de sacerdoce...

— Enfin, le séminariste chez lequel une *sensibilité très vive*, même si elle est très saine, ne serait pas compensée par un sens critique aiguisé peut aussi soulever des doutes...

Il n'est évidemment pas question d'écarter sans plus d'examen chacun de ces sujets; il s'agit seulement d'être en éveil. On pourra ainsi les aider souvent efficacement si on les décèle dans les premiers temps de leur séjour au séminaire; si on voit que les moyens empiriques donnent peu de résultats, il sera tout indiqué de recourir à un spécialiste; au moment des grandes décisions, on sera mieux armé pour ajourner, admettre ou écarter le candidat. Car l'appel doit pouvoir s'appuyer sur une chasteté virilement et lucidement assumée dans la foi et non pas sur une mise entre parenthèses de la sexualité.

Le zèle et l'amour de l'étude.

Enfin les autres aptitudes dont font état les textes pontificaux sont le *zèle* et *l'amour de l'étude*.

Il est clair que l'absence de l'une ou de l'autre, ou des deux, serait bien mauvais signe. Le prêtre, homme d'Église, participe à la mission d'apostolat et d'enseignement que l'Église a reçue du Christ; il ne pourrait remplir cette mission d'apôtre et de docteur s'il n'aimait pas d'un même amour ses frères et la Vérité.

Mais ces aptitudes comme les autres ont besoin d'avoir atteint un certain degré de maturité. Car il y a un zèle qui n'est qu'une générosité d'adolescent. Tous nos séminaristes passent plus ou moins par là et c'est normal : ils ont le souci d'être « gonflés »; vivant dans un milieu nécessairement un peu fermé, ils risquent de cultiver un enthousiasme artificiel pour des idées, des méthodes, de « grands bonshommes » qu'ils n'ont jamais vus que de loin. Dès le séminaire, ils doivent dépasser ce stade et faire mûrir en eux un zèle réaliste, moins soucieux de ce qui brille que de ce qui sonne juste, alimenté par un obscur travail de documentation et de

réflexion sur le réel. A ce prix seulement, leur volonté de travailler pour le Royaume survivra aux inévitables échecs.

De même, ils doivent envisager assez tôt leurs études, non pas en potaches qui « voient des traités » et préparent des examens, mais en hommes qui se préparent à une fonction enseignante dans l'Église. Potaches, ils le sont presque nécessairement lorsqu'ils arrivent au séminaire; sans doute est-on obligé de les prendre tels qu'ils sont. Mais on pourrait souhaiter que très rapidement on les délivre de tout un contexte de devoirs et de leçons qui ne peut que les entretenir dans cette mentalité collégienne, et qu'on les oriente vers une méthode de travail plus personnelle. Car des résultats scolaires excellents peuvent recouvrir un travail lui-même très scolaire, qui sera abandonné dès la sortie du séminaire, tandis que des résultats faibles obtenus avec des moyens médiocres peuvent cacher une tâche entreprise par intérêt vital et dont on ne s'écartera pas facilement.

En résumé, on pourrait sans doute dire qu'il n'y a qu'une aptitude qui compte, mais qu'elle est essentielle : la *maturité dans la foi*. Si nos séminaristes sont, en insistant également sur les deux mots et en évitant de les jamais disjoindre, des *hommes* de *foi*, nous aurons tout à espérer, et moins à craindre.

Conclusion

Toutes les considérations sur les critères de la vocation se termineront toujours par la constatation qu'il est à la fois urgent et difficile que supérieurs et directeurs connaissent très bien les séminaristes qui leur sont confiés par l'Église.

Connaissance avant même l'entrée du sujet au séminaire d'abord. Tout ce qui concerne le milieu familial, les antécédents, la première éducation, les circonstances qui ont décidé de la vocation, l'évolution qui s'est produite au cours des études au petit séminaire ou au collège, importe au supérieur du grand séminaire et à ses confrères qui veulent acquérir, des jeunes gens qui se destinent au sacerdoce, une connaissance personnelle. Faute de cette documentation, ils perdront un temps précieux et risqueront de s'engager sur de fausses

pistes. Il faut en dire autant du comportement des séminaristes durant les vacances et dans les œuvres et mouvements auxquels ils apportent leur concours, ainsi que de leur conduite et de leur action pendant le service militaire. Les supérieurs ne sont pas rares, qui regrettent d'avoir à se contenter le plus souvent de rapports-standard (« famille chrétienne, piété régulière, intelligence moyenne, fréquentations bonnes », etc.); cela n'est pas tout à fait aussi vain que le « certificat de bonne conduite » délivré par le capitaine au jour de « la classe », mais cela ne renseigne pas beaucoup plus; car la rigidité même des cadres employés ne permet pas de donner une idée même approchante de la complexité d'une existence, et du caractère unique et irréductible d'une psychologie humaine. Souvent même, un rapport écrit, si bien fait soit-il, ne suffira pas; il faudrait une conversation et une confrontation de points de vue entre les éducateurs d'aujourd'hui et ceux d'hier.

Ce sera ensuite toute la vie du séminaire qui donnera l'occasion de connaître les séminaristes. Jamais toutefois l'existence quotidienne ne sera suffisamment révélatrice si directeurs et supérieurs n'ont pas fréquemment l'occasion de voir leur séminaristes « au déboutonné ». C'est si facile de s'imaginer qu'on connaît parce qu'on « surveille » et qu'on reçoit dans son bureau! La tradition sulpicienne la mieux établie était, semble-t-il, de « vivre-avec », c'est-à-dire de vivre de la même vie que les séminaristes. C'est évidemment très exigeant.

Ici et là, on a fait des expériences de *commensalité habituelle* : directeurs et séminaristes se munissent à l'entrée du réfectoire de leur serviette déposée dans un casier disposé à cet effet, et se placent au hasard des rencontres, le supérieur seul restant à la place du président. Seuls ceux qui ont pratiqué cette méthode pendant des années en savent les inconvénients et les avantages, et que les seconds dépassent de beaucoup les premiers. Les rapports sont, au bout de peu de temps, totalement normalisés; les séminaristes prennent conscience qu'on les traite comme des hommes et non comme des élèves; l'atmosphère de la maison devient tout naturellement familiale; les conversations ne perdent rien de leur naturel et gagnent en sérieux et en maturité : l'esprit collégien, qui est bien la plus triste des maladies pour

un grand séminaire, se trouve en partie exorcisé par le seul fait qu'on n'aurait pas l'idée de « chahuter » un homme qu'on va retrouver le midi ou le soir à sa table, le méritât-il vingt fois; surtout, les séminaristes se montrent au naturel, et, loin de se sentir contraints par ce qui leur apparaîtrait comme une surveillance indiscrète, ils trouvent tout normal que la vie quotidienne de la maison leur donne l'occasion de se montrer sans apprêt. Ce climat familial s'étend à l'ensemble de la vie, et on ne voit plus, pendant les récréations, un groupe se disperser ou s'enfermer dans un mutisme gêné à la seule apparition d'un directeur qui « fusionne » par conscience professionnelle. Le seul inconvénient — et peut-être trouvera-t-on qu'il est de taille! — c'est que supérieur et directeurs, descendus de leur estrade, sont bien obligés, eux aussi, de se montrer « au naturel »... mais est-il bien sûr qu'ils y perdent et n'est-ce pas au fond un avantage?

Loin de nous de penser que la commensalité soit une panacée, ni qu'elle soit partout réalisable. Elle exige un esprit de famille et de collaboration en même temps qu'elle contribue à l'établir. Elle est sans doute plus difficile à instituer dans les séminaires qui restent nombreux. Mais nous nous demandons seulement si on ne gagnerait pas à l'essayer loyalement (non sans préparation certes, ni sans s'être assuré des conditions préalables indispensables!) dans les séminaires que le malheur des temps a réduits à des effectifs attristants. A quelque chose malheur serait bon!

Enfin, lors des appels aux ordres, des lumières supplémentaires peuvent nous venir de la consultation de la communauté au moyen de *scrutins*. Les pratiques sont variables : ici on consulte pour le sous-diaconat seulement; là pour les trois ordres majeurs; là encore pour la tonsure et le sous-diaconat; là pour toutes les ordinations; ailleurs, on préfère ne pas consulter directement, mais insister auprès des séminaristes pour les convaincre qu'ils ont une part de responsabilité dans l'appel et que leur silence équivaut à une approbation. Il est inutile de souligner que cette consultation est dans l'esprit de l'Église. Qu'elle soit utile pour éclairer notre jugement, c'est trop évident : les séminaristes se connaissent souvent mieux entre eux que nous ne les connaissons nous-mêmes, et il n'est pas rare de rencontrer des prêtres avancés en âge qui déclarent qu'on aurait évité de leur temps tel appel

catastrophique si, à cette époque, on avait pris l'avis de la communauté. D'autre part, la consultation ne peut qu'aider la communauté entière à prendre conscience de la gravité de l'événement, et à évacuer, à la lumière de sa responsabilité engagée, les séquelles de mentalité collégienne qui pourraient survivre en elle.

Il faut redire en terminant qu'aucune analyse, même la plus fine, aucune enquête si exhaustive qu'on puisse l'imaginer, ne saurait remplacer pour nous la connaissance cordiale que seule peut procurer la sympathie affectueuse qui nous amènera à comprendre les séminaristes de l'intérieur, et qui est bien la marque de la charité du Christ. C'est elle qui nous prémunira contre ce que contient toujours d'incomplet une description purement phénoménologique, en nous mettant en contact avec des personnes et non avec des cas. C'est elle aussi qui nous écartera des généralisations commodes et des comparaisons souvent étonnamment injustes entre la génération présente qui donne des inquiétudes et celle d'hier (la nôtre évidemment!) qui était de tout repos. On ne connaît bien que ceux qu'on aime avec l'humble espoir de les découvrir meilleurs qu'on est soi-même.

Toutes ces précautions prises et quoi que nous fassions, il restera toujours des risques d'échecs, de défection ou d'affadissements, ne serait-ce que le risque qu'implique tout exercice de la liberté humaine. Et jamais nous ne pourrons être pleinement assurés d'avoir fait tout ce que nous pouvions et devions faire. Notre assurance est dans la grâce du Seigneur qui guide notre recherche incessante et qui la préservera de la lassitude.

MARCEL DEVIS,
Supérieur du Séminaire de Post-cure
La Chesnoye — Cuise-la-Motte (Oise).

A propos du livre du Dr Daim

TRANSVALUATION DE LA PSYCHANALYSE

Chacun sait que c'est à Vienne que Freud a découvert la psychanalyse. Dans son avant-propos (p. 17), le Dr W. Daim[1] nous dit son plaisir de dater également de Vienne ce livre (écrit en 1950). Car il se veut très fidèle à Freud, tout en dépassant les données freudiennes, leur faisant subir « une conversion de 180° » (p. 16). Ce dépassement, appelé transvaluation (*Umwertung*), consiste à introduire des « points de vue phénoménologiques », ce qui permet une « synthèse de la religion et de la psychanalyse », et également une « synthèse entre Heidegger et Freud » (p. 16).

L'entreprise peut séduire, et déjà fleurissent des articles pour saluer cette tentative de baptiser les complexes freudiens et de les convertir à un usage vraiment catholique et apostolique.

A vrai dire, ces catéchumènes inattendus nous apparaissent plus distordus que convertis, et même doublement distordus. D'abord la façon dont le Dr Daim entend dépasser Freud nous paraît éminemment contestable, encore que ce soit de notre part une opinion personnelle et que chacun

1. Dr Wilfried Daim, *Transvaluation de la psychanalyse, l'Homme et l'Absolu,* traduit de l'allemand par Pierre Jundt, Albin Michel, Paris, 1956, 430 pp.

demeure libre de proposer au lecteur une synthèse entre « les résultats acquis par Freud et les nôtres » (p. 239). En outre, et ceci est plus grave, un analyste freudien a beaucoup de peine à reconnaître Freud dans l'exposé qu'en fait le Dr. Daim : il a même l'impression que l'essentiel de la doctrine freudienne et de la technique psychanalytique n'a pas été compris.

★

L'AUTEUR expose, très clairement du reste et avec des petits schémas géométriques, certaines notions traditionnelles dans le freudisme.

Il rappelle avec pertinence que la raison d'être du symptôme névrotique s'enracine dans un problème affectif qui n'a de signification que pour l'inconscient. L'affect, le souvenir, l'acte vécu consciemment par le névrosé, est « inadéquat » : il n'est compréhensible qu'en fonction de « fixations » de la libido, attardée à des étapes non dépassées de ce qui aurait dû être son évolution normale.

Ces différentes étapes sont décrites : la vie intra-utérine, la naissance et son caractère traumatisant, la phase orale, la phase anale, le complexe de castration, le complexe d'Œdipe.

Jusque-là, un analyste ordinaire se sent à peu près d'accord. Il note cependant avec satisfaction que l'auteur prend à son compte personnel ce qui lui permet « de déduire la qualité expérimentale de la vie utérine » (p. 195). Et bien que chacun sache que les spéculations métapsychologiques de Freud sur l'instinct de mort n'ont pas trouvé le même accueil chez tous ses élèves, il faut prendre acte que le Dr Daim tranche sans appel cette question difficile : « Ce que Freud nomme instinct de mort n'existe pas » (p. 259). Dans la même page, cet instinct de mort paraît du reste identifié, avec un certain simplisme, avec le désir de mourir.

La thèse fondamentale du Dr Daim est « que chaque être humain possède une sphère dans laquelle d'abord tout se passe pour lui de façon absolue » (p. 132). Toutes ces étapes affectives que nous avons rappelées plus haut sont des sphères d'absolu auxquelles le sujet peut abusivement se « fixer ». L'évolution normale doit progressivement relativiser ces

étapes pour aboutir au seul Absolu, qui est Dieu. « Dès lors, ce relatif érigé en absolu, n'est pas Dieu, mais une idole. Celle-ci naît de la déification d'un relatif, et marche de pair avec un détrônement de Dieu qui, par rapport à elle, a été privé de son caractère divin, et, par conséquent, a été rendu relatif » (p. 135).

Ces fixations, qui sont des « idolifications », si elles persistent en nous, nous faussent la vue du monde. « L'existence réelle des choses n'est exactement saisie que lorsqu'elles sont appréciées exactement dans leur orientation vers l'Absolu et qu'elles demeurent exactement orientées vers lui » (p. 136). Car « ... les choses sont symboles de Dieu » (p. 137).

Le drame est que

> non seulement Dieu, mais encore le relatif érigé en absolu, exige absolument. L'idole, elle aussi, émet des exigences absolues qui, dans leur qualité phénoménologique — dans leur prétention à l'absoluité — ne se distinguent aucunement de celles qu'émet la conscience. Dès lors, nous affirmons que le noyau central des exigences de notre idole est compris dans ce que Freud nomme le Surmoi (p. 145).
>
> Contrairement aux exigences de Dieu, celles de l'idole ne permettent pas d'affronter objectivement la réalité. De là naît un vaste conflit, ainsi que nous l'avons montré au chapitre précédent. Les exigences de l'idole masquent celles de la conscience, ce qui signifie que des composants, érigés en absolu, du Surmoi freudien sont superposés à la conscience, et les impératifs absolus de ce Surmoi ne sont pas distingués, subjectivement, de ceux de la conscience. Ainsi naît cette donnée que l'on nomme la conscience aberrante (p. 145). L'homme traite le monde comme s'il gravitait autour de l'idole; il aboutit ainsi, dans son action, à de fausses relations (p. 146).
>
> Pour modifier la structure de l'individu, afin de la conformer à la réalité et de rendre ces processus psychiques adéquats, il faudra donner à l'idole un caractère relatif et corriger la sphère d'absolu.
>
> Ensuite, il faudra reconnaître le caractère relatif des exigences de l'idole et dégager les véritables exigences absolues. S'il est possible de l'exprimer ainsi, le but du traitement psychothérapeutique est la conformation à la réalité; on peut encore le formuler autrement, et dire : le but en est de dégager la conscience en rendant relative l'exigence de l'idole (p. 147-148).
>
> De là vient que la névrose est en définitive un conflit avec Dieu (p. 148).

★

La névrose est donc « curable, si l'on démasque ce conflit, si l'on rend l'idole relative, si l'on dégage la conscience et si on l'établit dans ses droits » (p. 148).

Le Dr Daim va nous dire comment il entend cette cure psychothérapique :

> La psychanalyse menée comme il convient doit aboutir, par conséquent, à un dégagement de la conscience, dont les signes caractéristiques sont les suivants : objectivité, personnalité et rapports établis avec Dieu (p. 322).
>
> La technique analytique s'efforcera donc de dégager et de préparer tous les facteurs de conscience. A l'aide des chaînes d'incidents (c'est le terme du Dr. Daim pour désigner les chaînes d'associations libres), elle cherchera à déceler les contenus refoulés et, par là, à saper, en premier lieu, le système rigide de l'idole.
>
> Celle-ci rendue relative, bien des choses chancelleront. Mais il subsistera encore de vieilles murailles et de vieilles ossatures qui, une fois le centre pris, se laisseront démolir aisément. Il s'agira, en ce cas, de vieux schémas, sans énergie, s'effondrant sous de faibles chocs. Néanmoins, il faudra produire ces chocs. Ensuite, on passera au crible ces données plus inoffensives, les rapports avec la réalité, les jugements objectifs et personnels. On aboutira, par conséquent, à la constitution d'une vaste conscience qui sera capable de juger, dans la forme appropriée, du monde et de soi-même (pp. 322-323).

En d'autres termes,

> le processsus psychothérapeutique doit pénétrer dans les profondeurs de la personne, y déceler les points de fixation et les dissoudre (p. 294).
>
> En général, l'analyste est en mesure de se faire, dès les premières heures, une image de l'analysé (p. 302).

Puis

> il s'agit d'amener l'inconscient à s'exprimer, car il peut nous livrer ce qui constitue la racine du trouble psychique (p. 294).
>
> Il est nécessaire alors d'aborder le complexe de plusieurs côtés, afin de fondre sur lui. Longtemps cette psychanalyse ressemble à une marche d'approche concentrique, avant qu'en-

> fin la percée ne réussisse. Ces prises de contact, ces marches d'approche, ces tirs de réglage et ces encerclements répétés sont, tout d'abord, vains. A la fin, une chaîne réussit à faire surgir le complexe. Mais cela présuppose qu'il a été déjà ébranlé et mis en émoi par de multiples attaques (p. 81).

Les armes employées sont multiples. Il y a l'analyse phénoménologique du contenu des associations (des chaînes d'incidents) qui permet de remonter « à une situation mal assimilée » (p. 83) et de restituer à tel affect inadéquat « son objet authentique » (p. 83). Il y a la comparaison entre les « comptes rendus rédigés par l'analysé et l'analyste » (p. 79). Il y a l'étude de dessins, soit spontanés, soit sollicités, soit antérieurs à l'analyse. Il y a l'analyse des rêves éveillés comme celle des rêves endormis, soumis directement à une interprétation soit phénoménologique, soit psychanalytique.

Aux yeux du Dr Daim, un grand écueil doit être évité : que ces productions directes de l'inconscient viennent à « tarir » (p. 80). Le thérapeute variera ses demandes pour ne pas « connaître de pénurie de matériaux » (p. 295). « En aucun cas on ne peut renoncer aux productions de l'inconscient. Il faut donc amener l'analysé à produire » (p. 295)... « ces productions de l'inconscient dont on a tant besoin » (p. 296).

Le Dr Daim aime rappeler ce grand principe auquel tout freudien souscrirait : « libérer et devenir libre est l'un des buts de la psychanalyse (p. 305) ». Et il enchaîne :

> La Vérité devient un remède, car elle est l'ordre établi, donné à priori par les dispositions. Elle est le vrai moyen de libérer des fixations sur une idole. En définitive, l'action de l'analyste procède et peut faire dériver sa prétention de cette parole du Christ : « La vérité vous affranchira! » (p. 305).

L'auteur souhaite que « l'analysé se laisse aller complètement et qu'à chaque question il réponde, non avec intelligence et réflexion, mais par un incident (une chaîne d'association) » (p. 296).

Mais il faut s'attendre de la part de l'analysé à des résistances. Cette résistance est due au refoulement, on pourrait même dire à la volonté de refoulement, car le Dr Daim, en faisant l'analyse phénoménologique du refoulement (p. 169 et suiv.), a cru remarquer qu'il « a ses racines dans un manque

de sincérité vis-à-vis de soi-même, notamment par arrogance. L'orgueil est le noyau central du refoulement. De là naît ce que Caruso nomme également par présomption. »

« Ce refoulement écarte le refoulé de ce qui est susceptible d'être rememoré..., la mémoire doit capituler. Mais, de ce fait, il devient impossible d'aboutir à une explication loyale » (p. 170).

« Il faut donc comparer l'analyse à un combat » (p. 307). Et le Dr Daim emploie tout un vocabulaire militaire : « stratégie », « repli », « îlot de partisans », « armée de libération », « front de résistance », « avant-garde », « bataille analytique de grande envergure », « guerre analytique », « derniers bastions qui capitulent » (p. 307 et suiv.). Car « il est hors de doute qu'à ce moment-là l'idole revêt pour l'analysé un aspect satanique » (p. 313).

Ce vocabulaire meurtrier n'est pas qu'une façon imagée de parler.

> Au cours de cette analyse, le sujet manifestait de grandes résistances dans son extériorisation, qui menaçaient d'inhiber la communication de contenus pénibles. Il pleurait, luttait très fortement contre lui-même. L'analyste le pressa de parler néanmoins. Il avait pitié de lui et eût préféré lui faire grâce de cette communication. Mais il songe alors à une exhortation de Sigmund Freud : dans l'analyse il faut suivre l'exemple du chirurgien et, comme lui, repousser la pitié durant le temps de l'opération. Il est donc résolu à percer cette résistance qui s'oppose à lui. Il se met à creuser et réussit, finalement, à amener l'analysé à s'exprimer, ce qui le soulage considérablement (p. 86).

Ce soulagement n'est cependant pas toujours le résultat immédiat, car, « au cours de la bataille décisive, livrée devant les portes de la forteresse de l'idole, le risque de suicide est aigu. La plus grande prudence est, réellement, de rigueur » (p. 312).

Le Dr Daim termine en parlant des manifestations de transfert sur l'analyste : celui-ci est « érigé en absolu » (p. 324) comme une idole.

> Quand un analysé est relégué en cet état, il connaît une crise nouvelle, elle-même aussi extrêmement grave. Sa nouvelle idole lui a opposé un refus. Au bout d'un itinéraire long et ardu, il est débarrassé de ses symptômes, il est quitte

de sa fixation infantile; en revanche, il en a trouvé une autre. Et cette idole nouvelle lui oppose, à présent, elle aussi, un refus. Elle ne répond pas à ses attentes parce qu'elle ne peut y répondre. D'elle est exigé quelque chose de divin.

Il n'est donc pas surprenant qu'au stade du transfert absolu le risque de suicide devienne, de nouveau, aigu. Dans ce qu'on appelle l'analyse du transfert une crise nouvelle se produit, aussi grave qu'il est imaginable.

Ce n'est pas sans raison que l'on a parlé d'un passage d'une névrose à une névrose de transfert. Mesurée à la réalité objective des faits, la relation avec l'analyste est anormale, inadéquate. Il faut dissoudre à nouveau cette anomalie et la rendre normale.

Bien des analystes ont échoué, à plusieurs reprises, en présence de ce problème et un grand nombre de suicides en témoigne (p. 325).

Il importe que l'analyste ait derrière soi l'Absolu véritable, qu'il puisse faire apparaître derrière soi la réalité de Dieu. Lui-même, il exerce, assurément, une juste fonction; cependant il importe qu'il soit saisi, lui aussi, comme transparent par rapport à Dieu. Il est en mesure de repousser, en toute conscience, des marques d'honneur réservées à Dieu. Ce faisant, il tente de détourner de soi l'acte qui l'érige en absolu et s'efforce de le diriger vers Dieu. Certes, il devient aussi, et en définitive, un élément très important dans le faisceau lumineux structurel orienté vers Dieu, néanmoins il ne constitue qu'un élément et non le point d'aboutissement. Lui-même, il a été créé par Dieu et pour Dieu; lui-même, il ne veut pas, il va sans dire — ce serait inique et, une fois encore, un crime contre la réalité — n'être rien dans la vie psychique de l'analysé. Pourtant, il ne doit pas être plus qu'il n'est réellement. Il n'est qu'un point de conversion dans le faisceau lumineux de la parabole.

Si l'on voulait désigner, à l'aide d'une formule, l'attitude de l'analyste par rapport à l'analysé, on pourrait l'exprimer ainsi : « Je ne suis pas Dieu; pourtant il m'incombe de représenter ses intérêts (de Dieu) vis-à-vis de vous. » C'est ce que l'on peut énoncer, en bonne et due forme, en présence de l'analysé.

Il serait inique que l'analyste veuille lui imposer ses propres croyances religieuses. Jusqu'ici, ce problème n'atteint pas encore les ramifications des questions confessionnelles. Pourtant, c'est le problème de Dieu qui constitue le conflit central de toute analyse; à cela nous ne pouvons rien; et ce serait une grande injustice et un manque de sincérité insigne que de vouloir le refouler (p. 327).

Redoutant plus encore les méfaits de l'idolification que les risques de suicide, le Dr Daim estime « qu'un jour viendra, en définitive, où tout homme soucieux de se connaître lui-même, se soumettra à une psychanalyse » (p. 317).



Il est impossible, dans une courte recension, d'entreprendre la discussion de toute la conception psychopathologique et thérapeutique du Dr Daim. Après avoir cité les textes qui paraissent suffisamment éclairants pour que le lecteur puisse se faire sa propre opinion, nous nous limiterons à quelques rapides réflexions sur les points où Freud nous apparaît comme doublement trahi : trahi dans la mutilation de son message par un exposé étonnamment partiel, trahi ensuite dans un prétendu dépassement qui se découvre comme un développement orchestral de l'erreur initiale de perspective.

Le Dr Daim nous dit préférer le tête-à-tête avec le malade. « Le mieux est de s'asseoir en face l'un de l'autre (p. 302). » Il refuse « la forme ancienne, en faveur auprès des premiers analystes, en disposant un divan sur lequel l'analysé s'allonge » (p. 302). Le Dr Daim a parfaitement le droit de critiquer le divan, mais il paraît surprenant qu'il paraisse ignorer que pratiquement tous les analystes freudiens l'utilisent encore en 1957. Ce rejet dans le passé d'une méthode encore employée est d'autant plus piquant que, par ailleurs, toute la psychothérapie du Dr Daim évoque les temps héroïques et bien lointains où le complexe était l'ennemi numéro 1 à pourchasser et extirper. C'est un peu la conception archaïque inexacte demeurée vivace dans le public.

Rien dans l'ouvrage du Dr Daim ne fait une allusion valable à ce que les analystes considèrent comme essentiel à toute psychalyse : l'analyse des résistances et l'analyse du transfert.

Il y est bien question de « résistances », mais non pour les analyser : il ne s'agit que de les attaquer directement et sans relâche. Le Dr Daim court sus au « refoulé », alors que Freud nous a appris depuis longtemps qu'il fallait d'abord analyser le « refoulant ».

Il faut dire que le Dr Daim a une curieuse conception, plus morale que psychanalytique, du refoulement : le refoulement

n'est plus un conflit complexuel entre deux instances inconscientes. Il est liée, nous l'avons cité, à « l'arrogance » à « l'orgueil », à la « présomption », « au manque de sincérité », ce qui empêche « toute explication loyale ». Le Dr Daim a peut-être raison, mais il n'est plus en droit de se réclamer de Freud. Il ne le dépasse pas, il lui tourne le dos.

La pièce maîtresse et originale de la technique psychanalytique freudienne est l'analyse du transfert. Le Dr Daim y consacre un chapitre terminal (p. 323). Mais, par une limitation de vue fâcheuse, il n'y voit que l'attachement explicite du malade à son analyste, et son agressivité suicidaire à refuser la séparation. Le transfert est, pour tout freudien, une tout autre chose : plus subtile, plus vivante, plus réelle, plus permanente. Par exemple, le silence du malade, que le Dr Daim paraît redouter comme une catastrophe, est un comportement, un langage : c'est une manifestation de transfert qu'il faut savoir analyser, et non fuir. Le R. P. Beirnaert[2] fait remarquer, avec une finesse pénétrante et très analytique, que la tête monstrueuse du dessin numéro 4 ne représente peut-être pas évidemment le père du malade, « ce père d'une brutalité démoniaque avec l'enfant » (p. 99). Pourquoi ne serait-ce pas l'analyste lui-même dont le malade se moquerait facétieusement et obscurément à travers sa soumission à produire le dessin demandé ? Le Dr Daim ne paraît pas se douter quel aliment son intervention active apporte aux manifestations transférales, que justement il oublie d'analyser.

Le terme d'intervention active est du reste bien pâle. On ne peut être que frappé de l'agressivité extraordinaire déployée par le Dr Daim pour fondre sur les complexes, et (avouons-le, car c'est l'impression qu'on retire de la lecture du livre) sur le malade.

En face de cette attitude qui nous paraît d'une gravité doctrinale et pratique exceptionnelle, nous ferons simplement remarquer le contraste entre cette agression thérapeutique (à propos de laquelle l'auteur parle à plusieurs reprises des risques de suicide) et l'absence totale de toute allusion au rôle primordial selon Freud de l'agressivité dans le développement affectif et la genèse des névroses, et au rôle si redoutable du contretransfert de l'analyste sur l'analysé. Et à propos du con-

2. Louis Beirnaert, S.J., *Psychothérapie d'agression et question religieuse,* in *Les Études,* janvier 1957.

tretransfert oublié, on reste rêveur quand le Dr Daim croit devoir signaler (p. 16) que c'est pendant sa propre analyse didactique qu'il a découvert une idée neuve sur Heidegger...

Si cette technique psychothérapique fait malgré tout penser à Freud, c'est plutôt en ce qu'elle rappelle ce que Freud qualifie d'« analyse sauvage[3] ». Dans cet article, Freud va au-devant de ce que nous dit le Dr Daim, et de ce que ce dernier pourrait arguer comme réussite légitimant sa technique. Freud constate : « En révélant aux malades leur inconscient, on provoque toujours chez eux une recrudescence de leurs conflits et une aggravation de leurs symptômes (p. 40). » Mais il reconnaît :

> A dire vrai, les analystes « sauvages » nuisent plus à la cause de la psychanalyse qu'à leurs malades. J'ai souvent constaté qu'un traitement maladroit de ce genre finissait souvent — pas toujours — par donner de bons résultats, même s'il commençait par une aggravation de l'état du malade. Une fois que le malade s'est suffisamment plaint de son médecin et qu'il se sent capable d'échapper à l'influence de celui-ci, ses symptômes s'atténuent — ou bien il finit par prendre une décision capable de hâter sa guérison. L'amélioration finale s'est donc produite « d'elle-même » ou encore se voit attribuée à quelque traitement très anodin appliqué par un nouveau médecin à qui le malade s'est récemment adressé (p. 42).

Je crois du reste que tous les analystes freudiens ont acquis, par leur expérience, cette humilité. Le but premier est de guérir un malade. Bien des malades ont été guéris avant Freud, et après Freud avec des techniques différentes de la sienne. Le problème difficile est de savoir exactement ce qu'on a fait, aussi bien par exigence scientifique que dans le but d'arriver à guérir mieux et plus régulièrement. Il y a les critères logiques qui satisfont l'homme de science, et les critères empiriques de changement[4] qui satisfont le thérapeute. L'analyste le plus chevronné n'a pas la prétention de savoir tout ce qui se passe dans une guérison ou dans un échec. Il sait même que certaines névroses ne guérissent qu'avec un autre médecin qui les prend en seconde main, de même que cer-

3. Sigmund Freud, *De la technique analytique*, trad. Berman, P.U.F., 1953, ch. IV.

4. Cf. Odier, *La Phénoanalyse et les critères de l'interprétation analytique*, in *Évolution psychiatrique*, II, 1939.

tains caractères de femmes les contraignent à n'être heureuses qu'avec un second mari. Nous félicitons sans arrière-pensée le Dr Daim pour ses réussites thérapeutiques possibles. Il reconnaît lui-même que sa technique « n'est pas celle de Freud, mais elle n'a été rendue possible que grâce à la sienne » (p. 300). Nous n'acceptons pas l'équivoque de cette dernière proposition. Cette technique n'est pas un dépassement de Freud : c'est fondamentalement le contraire même de ce que Freud a instauré.

La même critique peut être faite sous un autre aspect. Le Dr Daim annonce dans son avant-propos son désir d'introduire « des points de vue phénoménologiques ». Nous restons alors particulièrement surpris de voir qu'il paraît oublier tout l'aspect phénoménologique du contact analytique. Sa hantise de fondre sur les complexes lui fait passer sous silence toute l'analyse du quotidien, du vécu, et de ce vécu essentiel qu'est la situation analytique. Il est assez équivoque d'affirmer se faire « dès les premières heures, une image de l'analyse » (p. 302). « C'est, tout d'abord, l'analyste qui tentera, lui-même, de se faire une image, puis, et beaucoup plus tard, l'analyse accèdera à la connaissance évidente des processus revivant en lui (p. 294). » Il paraît peu scientifique, peu phénoménologique et peu psychanalytique de penser avoir un tel charisme qui risque d'enchaîner le malade à l'image abusive que l'analyste se sera fait « dès les premières heures ». Si la vérité doit délivrer, ne risque-t-on pas des mécomptes à confondre la vérité existentielle du patient et l'image accidentelle que le psychothérapeute a notée sur ses tablettes ? Tout cela s'inscrit dans la perspective de cette valeur magique accordée à la résurgence maïeutique des « idoles ». C'est oublier l'aspect historique d'une névrose qui est avant tout un retard affectif. La guérison est une lente et patiente maturation à travers une suite ininterrompue d'expériences vécues, justement remémorées grâce aux relations transférales et leur analyse prudemment conduite. Le trait suivant n'est-il pas de Freud ? A un patient qui lui racontait avec complaisance des rêves hautement œdipiens de sa puberté, le maître interprétait très simplement et très phénoménologiquement : « Vous deviez à cette époque être probablement amoureux d'une jeune fille ».



Nous aurions mauvaise grâce à ne pas reconnaître que, si le livre du Dr Daim nous apporte une solide déception, il n'empêche que le problème qu'il pose sur les rapports entre la psychanalyse et la religion est du plus haut intérêt. Si nous estimons que sa tentative n'est pas convaincante du fait de l'idée simpliste et inacceptable qu'il se fait de la psychanalyse freudienne, le problème n'en existe pas moins, et ceux qui œuvrent dans ce domaine sont loin de se flatter d'avoir une synthèse toute prête à proposer.

Nous étendre sur ce problème dépasserait le cadre de cette étude où nous n'avons eu que le dessein de montrer à quel point étaient mal connues les conceptions freudiennes à partir desquelles l'auteur entend construire sa thèse.

Nous ne ferons que signaler, en terminant, quelques confusions qui, à notre sens, ont empêché le Dr Daim de poser correctement le problème et rendent difficile un accord avec sa pensée, à presque aucune de ses étapes.

Le mot « absolu » est le plus équivoque de tous. Il est impossible d'employer sans nuances le même mot à propos de l'enfant et de l'adulte. Une remarque identique vaudrait du reste pour les mots d'amour, de culpabilité, d'angoisse. Le Dr Daim paraît peu préoccupé de ce qu'il y a d'évolution, de développement à conquérir, de maturité psychobiologique à promouvoir dans le passage de l'état d'enfance à l'état d'adulte. Et le névrosé garde dans un corps d'adulte une affectivité infantile anachronique à laquelle une thérapeutique appropriée doit permettre d'évoluer et de mûrir. La structure psychique infantile est en effet faite d'absolu, de magie, de toute-puissance de la pensée. Devenir adulte consiste à abandonner ces absolus infantiles par l'évolution naturelle d'une structure, et non par une référence explicite à Dieu. Dieu est un Absolu dans un autre registre que celui du « tout ou rien » où vivent l'enfant et le névrosé. Le Dr Daim paraît oublier tous les travaux des généticiens, de Piaget en particulier.

Les mêmes confusions se retrouvent quand le Dr Daim parle de « normalité ». Nous avons déjà vu qu'un des buts

de la cure analytique est l'établissement des « rapports avec Dieu » (p. 322), ce qui est la logique même du point de départ où « la névrose est en définitive un conflit avec Dieu » (p. 148). Pour décrire la normalité, l'auteur se réfère uniquement à la théologie (p. 260). Pour lui, le saint est « le seul homme normal » (p. 262), ce qui est, pour le moins, lourd d'équivoque. Et on ne peut qu'être gêné d'entendre, chez quelqu'un qui veut s'appuyer « uniquement sur la psychologie » (p. 264), des affirmations aussi péremptoires : « Nous ne pouvons que nous référer ici à la notion du péché originel que, même sans la théologie, la réalité des faits nous impose purement et simplement (p. 260). » Et ailleurs « nous n'avons de choix qu'entre l'insanité de la vie psychique et la preuve psychologique de l'existence de Dieu » (p. 135). La méthode de travail ne nous paraît guère rigoureuse.

Nous sommes d'autant plus déçus que nous partageons ce qui paraît l'intuition première du Dr Daim : la cure analytique (comme la névrose) engage des valeurs humaines. Mais nous ne croyons pas que c'est en confondant dès le point de départ le profane et le sacré, le psychologique et le théologique, la névrose et le péché, qu'on fera avancer le difficile et très réel problème de leurs rapports réciproques. Le P. Beirnaert, dans l'article cité plus haut, se demande du reste, avec de très sérieux arguments, si le rationalisme de Freud, riche d'honnêteté et d'observation, n'est pas finalement plus apte à préparer un meilleur acheminement vers la foi que le théisme du Dr Daim, qui n'est peut-être qu'un « paganisme » qui s'ignore.

Nous croyons pour notre part que l'importance des découvertes analytiques commandent deux attitudes de prudence : simple exigence de méthode scientifique, que l'on ne retrouve guère chez le Dr Daim, ni chez ses commentateurs trop zélés.

D'une part, Freud est difficile à connaître. La psychanalyse n'est pas une science documentaire. C'est une expérience vécue qui met facilement en défaut notre propre objectivité — et qui rend souvent si inadéquates les critiques qui viennent de l'extérieur.

D'autre part, dans le délicat problème des données inconscientes jouant dans l'expérience religieuse, il faut être très vigilant à ne pas se laisser séduire par un concordisme flatteur, qui souvent adultère autant les exigences scientifiques que les

realités religieuses. On ne saurait que répéter la phrase d'Héraclite qu'aimait citer, en tête de son Évangile, le R. P. Lagrange, notre modèle par sa rigueur scientifique et sa foi rayonnante : « Mieux vaut accord tacite que manifeste. »

Bourg-en-Bresse.
Janvier 1957.

Dr Ch.-H. Nodet,
(de la Société de Psychanalyse de Paris).

COURRIER DES LECTEURS

Nous avons reçu d'une abonnée la lettre suivante :

Sous le coup de l'émotion suscitée en moi par la lecture de l'article du P. Aumann paru dans le dernier Supplément de La Vie Spirituelle : « *Maladie mentale et perfection chrétienne* », *je me permets de venir tout de suite vous faire part de mes réactions douloureuses.*

Depuis six ans, je vivais ma misère, soutenue par cette phrase du P. Beirnaert, lue dans Les Études *de juillet-août 1950* : « *Quant aux névrosés, sans jugement et parfois obsédés, nous en connaissons dont la simple fidélité à tenir dans la nuit la main divine qu'ils ne sentent pas est d'un éclat aussi insoutenable dès aujourd'hui que la magnanimité d'un Vincent de Paul.* »

Voilà qui est parler. Dans notre combat sans gloire, la position sereine du P. Beirnaert soutenait notre courage, que les conclusions opposées du P. Aumann risquent de jeter à bas, une fois de plus. Opposées et hâtives, le Père semblant ignorer l'existence d'un Libermann, authentique grand névrosé cependant, et dont la sainteté fut peu ordinaire.

Mais quel but le P. Aumann a-t-il bien voulu se donner ? Celui de décourager, sans profit pour les bien portants, des malades ? A-t-il oublié que la seule vocation du chrétien est celle de la sainteté ? De cette vocation commune, certains, par le fait seul de leurs souffrances, seraient-ils exclus contre toute justice ? Mais si, au contraire, être saint, c'est faire tout simplement, et tout bonnement, la volonté de Dieu, les nerveux ne sont-ils pas des mieux placés pour cela ? Ou tant de souffrances ne rimeraient-elles à rien pour eux, et surtout pour les autres ?

Je ne suis pas sainte, je connais mes insuffisances, du côté pureté spécialement. Mais espérer pouvoir le devenir, n'est-ce pas déjà magnifique et réconfortant, et illuminer de joie une existence vouée à l'épreuve d'autre part? Et quant, cent fois par jour, j'ai l'occasion de pouvoir dire et redire, broyée dans mon corps, mon âme, mon esprit et mon cœur, en proie à l'asthénie, la torpeur, au froid, aux crises, aux malaises, aux dédains, aux impossibilités (un seul petit fait pour illustrer mon propos : je suis restée des mois, volets fermés, ne pouvant supporter la lumière), aux refus, aux angoisses, aux scrupules, à l'échec d'une vie, à la pauvreté due à l'abandon obligatoire de ma situation, à la solitude (le plus dur, cet intolérable célibat, si dur que pour l'accepter j'use d'un biais, me persuadant que Dieu ne l'a pas voulu de volonté première, mais comme conséquence pour moi de n'avoir pas assez prié pour obtenir ma guérison quand il en était temps encore), quand donc cent fois par jour je peux dire et redire : « Je veux, mon Dieu, et j'accepte », n'ai-je pas bien un peu le droit d'ajouter : « Ils sont Hébreux, et moi aussi, et moi plus qu'eux. »

Il n'y a pas si longtemps, Jean Guitton écrivait dans un article de La France catholique : « *Les nerveux sont capables de grandes choses, mais ils ont besoin pour cela de l'aide de ceux qui les entourent.* » *Je me demande si, par votre article, le voulant ou non, mais en nous cachant le tournant de l'espérance, il ne nous a pas été refusé beaucoup de cette aide à laquelle nous avons droit.*

Sans rancune quand même et en espérant (à la vieille et chère espérance de Péguy toujours accrochée au cœur de l'homme) une mise au point dans un des prochains numéros.

Croyez en attendant, mon Révérend Père, avec mes excuses de m'être ainsi exprimée si librement, à l'expression de mes sentiments respectueux.



Réponse :

L'article du P. Aumann envisageait la perfection chrétienne d'un point de vue idéal. De ce point de vue, il est exact de penser que la perfection consiste non seulement dans l'inten-

sité de la charité, mais aussi dans son extension, dans son rayonnement dans toutes les vertus, nos passions et tout notre psychisme.

Ce rayonnement se trouve empêché là où un déterminisme physio-psychologique demeure anormalement réfractaire au contrôle et à l'animation de la liberté, et donc de la grâce. L'obstacle fait à ce contrôle échappe à la responsabilité — au moins directe — du sujet et, dans la mesure où il y a déterminisme, il n'y a pas péché.

Cet obstacle peut même avoir le rôle de l'aiguillon dont parle saint Paul (2 Cor., 12, 7), et le malade mental peut y trouver, avec la grâce de Dieu, un terrain privilégié où exercer son humilité, son espérance et bien d'autres vertus chrétiennes. Il peut, par là, mériter et recevoir une plus grande charité et donc une plus grande sainteté. Sa charité est alors plus intense, mais son *extension* connaît une limite anormale. Heureuse limite, cependant, dans la mesure où elle suscite un appel aigu à la miséricorde de Dieu. Loin d'être une cause de désespoir, cette limite peut *coopérer au bien* (Rom., 8, 28) dans la marche vers la sainteté. Une sainteté qui, peut-être, n'est pas « canonisable » (il faut pour cela avoir pratiqué héroïquement *toutes* les vertus chrétiennes), mais sainteté qui peut être fort grande, à la mesure de la charité, dont la névrose a été le « stimulus ».

A.-P.

EXPÉRIENCE DU YOGA ET CHRISTIANISME

Le texte que nous publions ici reprend simplement un colloque organisé par le P. Jean de Dieu, franciscain, dans le salon de M. et Mme Garrigues, entre M. Olivier Lacombe, le R.P. Régamey, O.P., et M. Léon-Noël. Nous lui laissons donc la forme de l'entretien[1].

OLIVIER LACOMBE :

Il me semble que l'on pourrait aborder le problème, d'une façon très schématique, en ces termes (pour l'instant, je ne fais que poser le problème et je n'apporte aucune solution) :

Le Yoga, tel qu'il est pratiqué dans l'Inde depuis quasiment des millénaires, se présente comme une discipline de spiritualisation ; une certaine consommation spirituelle en marque donc le point d'aboutissement, mais il commence par être somatique, et s'adresser au corps, puis il passe au plan psychologique, pour se hausser enfin, dans ses formes supérieures, au plan spirituel proprement dit.

Disons plus précisément encore qu'il s'offre à nous sous deux aspects : d'une part, un yoga populaire qui a gardé probablement les caractères les plus anciens et qui est fortement vitaliste en ses démarches et sa visée; au fond ce qu'il cherche c'est l'immortalité biologique, plutôt que l'éternité spirituelle; d'autre part, un yoga spiritualisé, si je puis

1. Qu'il soit permis aux auteurs d'exprimer ici à M. et Mme Garrigues leur reconnaissance pour l'aimable hospitalité qu'ils ont reçue.

m'exprimer ainsi, c'est-à-dire un yoga qui s'est décanté et transposé, en s'ajustant à l'une ou l'autre métaphysique, l'un ou l'autre des grands courants religieux de l'Inde. Mais, bien que ces deux yogas se différencient par certains traits assez divergents, il ne faut pas se dissimuler leur parenté profonde. Le moment biologique demeure très important pour toutes les formes de cette discipline. Cependant, ce qui doit retenir davantage notre attention, c'est la finalité spirituelle qu'elle assume volontiers.

Or, de ce point de vue, je crois pouvoir dire, en restant toujours sur le plan de la problématique, qu'en soi la méthode du yoga est indépendante d'un contenu métaphysique ou religieux déterminé. De cette proposition, l'on peut apporter une preuve quasi expérimentale : le yoga n'a-t-il pas été adopté et transformé et retouché par à peu près toutes les grandes doctrines philosophiques de l'Inde et toutes ses grandes religions, si diverses soient-elles ? Cette souplesse, cette possibilité d'adaptations multiples et variées montre qu'en lui-même le yoga est une méthode qui peut être rendue indépendante de son association avec telle ou telle métaphysique, avec telle ou telle forme de vie religieuse. Mais non avec toute métaphysique ou toute religion — et ceci est la contrepartie nécessaire : dans la mesure où son intention est spirituelle, le yoga *doit* trouver une philosophie ou une théologie à laquelle s'appuyer.

Dès lors, le problème qui se pose à nous chrétiens est celui-ci : est-ce que la multivalence du yoga, en tant que méthode de spiritualisation, permet de concevoir qu'à la limite, un yoga chrétien soit possible ?

S'il est vrai qu'à l'intérieur du contexte métaphysique et théologique indien, la méthode du yoga jouisse du privilège de n'être définitivement liée à aucune des doctrines particulières de l'Inde, a-t-on le droit de penser qu'elle puisse pareillement être abstraite de la culture indienne tout entière, et prétendre à une valence universelle ?

Et voici une deuxième question : le yoga fait appel aux énergies immanentes de l'homme, à la volonté de l'homme, à la tension de l'homme, à la puissance lucide que l'homme peut avoir sur le tout de son être. Le yoga, de soi, ne fait pas appel à la grâce ; je ne dis pas qu'il est incompatible avec la grâce, je ne réponds pas d'avance à la question posée, je dis que, de soi, il ne fait pas appel à la grâce : il est donc la

mise en œuvre volontaire d'une discipline spirituelle relevant des énergies spontanées de l'homme. A le supposer universellement valable, dans un ordre simplement humain, le yoga peut-il par surcroît être assumé par le christianisme au titre de méthode auxiliaire d'une spiritualité essentiellement centrée sur la grâce ?

Pour nous aider à répondre à ces deux questions, M. Léon-Noël, qui a pratiqué, avant son entrée dans la foi chrétienne, une forme personnelle de yoga, va nous raconter son expérience ; en nous la découvrant, il va nous permettre de saisir ce que c'est qu'un yoga qui n'est pas pratiqué dans l'Inde, ni dans le contexte indien, et qui n'est pas non plus pratiqué dans le contexte chrétien. Nous aurons donc là une sorte d'expérience privilégiée qui nous permettra de voir plus clair dans les difficultés que j'ai dû soulever en commençant.

Je donne donc la parole à notre ami Léon-Noël.

LÉON-NOËL :

MON expérience du Yoga a duré à peu près trois ans — je n'en retracerai que les étapes caractéristiques et la ligne d'évolution.

Je revenais de la guerre. Elle m'avait, comme beaucoup, dispersé, désorienté ; j'avais besoin de retrouver le sens de ma vie, un sens à la vie. Ce n'était pas pour moi une « expérience » à faire, mais une nécessité vitale. Aussi l'expression « expérience du Yoga » me semble-t-elle très insuffisante. Je n'ai pas « expérimenté », j'ai fait du Yoga pour vivre, pour trouver mon unité. Un yoga qui ne répond pas à une telle nécessité n'est pas suffisamment sincère pour aller loin.

J'avais toujours vécu dans un milieu athée, je n'étais pas même baptisé, j'étais seul pour me reprendre en mains. Il s'agissait de canaliser ce moi multiple, d'unifier mes énergies, cette volonté perdue, de me retrouver, puis, m'étant retrouvé, de retrouver ma source, la Vie.

L'hindouisme m'attirait. Je connaissais du Yoga indien l'exemple de Ramakrishna — que je trouvais trop plein de dieux — et la doctrine formulée dans les aphorismes de Patanjali. Il me fallait un yoga purifié de toute tradition religieuse. Je savais le danger de ne pas avoir de guide, de « gourou », et que je risquais le choc en retour d'une trop brutale tension de l'esprit. J'ai donc usé de beau-

coup de prudence envers moi-même. Au lieu de m'enfermer immédiatement dans ma tour, je me suis habitué lentement, mais continûment, à me concentrer, à vouloir, à diriger mon imagination. En mangeant, je comptais mes bouchées; en marchant, je comptais mes pas, je pensais à mon acte même; dans le métro, les yeux fermés, je me représentais des objets, des chiffres, je les détaillais un par un.

Puis il me fallut des exercices moins simples : j'appris à rythmer ma respiration, à rester une heure dans la même posture, inspirant par une narine, expirant par l'autre, et de plus en plus lentement, pour que la maîtrise du corps aide à maîtriser la pensée, pour purifier le flux mental avec le sang. J'inventai — en méditant les accords, l'identité de l'homme et du monde — une série de symboles géométriques qui me servirent d'objets de contemplation, huit symboles synthétisant tous les symboles religieux[2].

Mais il fallait aller plus loin encore, m'unifier vers une seule image mentale qui serait l'image de la Vie. Le soleil était la meilleure image; il m'apportait plus de joie, plus de force que des symboles géométriques. Il était au sommet du monde. Il rayonnait la Vie.

Je gardai la chambre — chez mes parents (leur amour pour moi les aidait à me supporter, à ne pas craindre ma folie). Je me concentrais environ six heures par jour sur le soleil, je veux dire sur l'image intérieure du soleil, le soleil étant absent. J'avais choisi une posture commode, jambes croisées un peu plus serrées qu'« en tailleur », une respiration de rythme assez ample mais sans virtuosité respiratoire. J'étais passé progressivement au régime végétarien, plus adapté à ce rythme, à cette inactivité du corps.

Mon *yoga solaire* était le plus simple possible : je me représentais le soleil aux différents plexus de mon corps, et les éveillant un par un; le soleil d'abord au plus bas de mes sens, puis montant lentement à travers ma chair, énergie mentale, énergie totale, énergie de l'âme entière, pour aboutir au sommet de moi-même, image extrême, rayonnant entre mes deux yeux. Je restais des heures fixé sur ce point éblouissant, chassant toute autre pensée, toute autre représentation, pour le saisir et le visualiser, m'identifier à cette unité, sommet du monde.

2. *Symboles pour Emmanuel*, à paraître.

J'ai vécu ainsi plus d'un mois, de plus en plus maître de mon imagination, de plus en plus simple, de plus en plus à l'aise dans cet unique exercice spirituel, désirant de plus en plus atteindre la visualisation du soleil.

Mais j'ai bien cru ne jamais y arriver. Je n'étais plus qu'un seul désir de plus en plus inassouvi. J'eus vingt-quatre heures de véritable désespoir. Ma volonté retombait sur moi.

Le lendemain, je me repris violemment, je restai six heures durant fixé vers le plus haut de moi-même, ô soleil que je désirais, mais aussi qui m'illuminait — et cela m'était une aide. Soudain, je me suis affaissé, sans le vouloir, et j'ai vu. Le soleil, le vrai soleil, son immense rayonnement de plein midi! Combien de temps? Je ne sais pas, et peu importe! Quand je me suis relevé, j'ai senti une brûlure entre mes yeux, j'avais en effet sur le front une tache brune, ronde, aussi nette qu'une petite médaille, et, le lendemain, à cet endroit ma peau a pelé, comme après un coup de soleil.

Ce fut là ma première étape du Yoga.

Deuxième étape. J'étais heureux. Je cessai progressivement mes exercices, prudemment, pour ne pas retomber brutalement sur moi-même. Il fallait gagner ma vie : j'avais acquis le don de guérir, mais ne voulais l'utiliser qu'amicalement. Je pris un petit métier à mi-temps. Bientôt, mes heures de liberté, mes nuits furent consacrées de nouveau à une recherche d'unité; mais, cette fois, par la voie de la méditation intuitive; et j'écrivis le *Livre de Vie*. Ce livre, dit « d'Emmanuel », que j'appelle à présent « pseudo-Emmanuel »[3], se présentait comme une synthèse de toutes les mystiques panthéistes. Comment eût-il pu être autre que panthéiste? Le Soi auquel je m'identifiais était la source, mais le sommet du monde ne se distinguait pas essentiellement du monde, s'y confondait; je l'atteignais par mes propres forces.

Permettez-moi de vous lire, en exemple de ce panthéisme, un des poèmes du pseudo-Livre. Il s'intitule *Joie de Vivre* :

JOIE DE VIVRE

1. O Unité, Unité Vivante — O Multiplicité de l'Univers Vivant, Multiplicité de la Mère.

2. En Moi, Puissance, la Joie de Vivre est prise entière en Emmanuel.

3. Cf. *Trois cahiers pour Emmanuel*, à paraître.

3. Ainsi la Vie retourne à la Vie.

4. Ainsi l'Homme, en perdant le moi, M'élève en lui, s'élève en Moi, jusqu'à S'unir en l'Éternité.

5. Homme ! ta volonté cherche en Ma Volonté le Souffle pur de la Connaissance;

6. elle poursuit, à découvrir le Monde, un interminable chemin.

7. Je ne suis pas une Royale Étrangère.

8. J'éclaire en Moi le fleuve des images.

9. Je Me délivre, comme d'un masque d'or, de Mes sensibles manifestations,

10. Vivante Joie de Ma Multiple Lumière.

11. Homme! ta volonté cherche Ma Volonté dans l'exaltation de l'Amour,

12. ou vers le soutien d'un visage, ou sans le soutien d'un visage,

13. ou vers la moins mensongère image, à la limite extrême de la Mère.

14. Me perdre en Moi. Je retourne à Moi.

15. Je retourne à la Joie de Mon Multiple Amour.

16. Je retourne à l'Amour de Mon Multiple Jeu.

17. Homme! ta volonté cherche en Ma Volonté Ma Vivante Nécessité —

18. pensées pures, mots purs, actes purs — s'élargir en Emmanuel dans Ma Lumière et dans l'Amour de Moi.

19. Me retrouver en Spectateur de soi-même. Sentir en Soi mon Vivant Devenir.

20. Je retourne à la Joie de Mon Multiple Je.

21. M'unir à Ma Volonté Vivante, Œuvre Vivante, Verbe Vivant.

22. Présence extrême, Point Vivant, Renouveau dans l'Éternité.

23. On — Joie de Vivre, Joie d'Être en Moi le Je du Multiple Univers.

24. HR.

25. Je ne peux Me perdre en Lui, perdre la Mère, sans perdre Joie de Vivre et Conscience de la Vie.

26. En Moi, Puissance, la Conscience de la Vie est prise entière en Emmanuel.

27. Ainsi la Vie retourne à la Vie.

Enfin ce fut ma troisième étape.

Au printemps, je fus entraîné brutalement par le désir d'une saisie plus directe, d'une nouvelle vision du soleil et au delà...

Je pris la route, à pied, vers le Sud, en vagabond, vivant de la charité des gens. Au passage, je les soignais. Il faisait un soleil magnifique. J'étais libre.

Ayant traversé la solitude des Causses, le causse Méjean, le causse Noir, je descendis dans les gorges du Tarn et m'installai dans une petite grotte tapissée de feuilles mortes, près du torrent. Je vivais de pain et de lait. Parfois je montais sur le causse Sauveterre, au Point Sublime. Mais je passais presque tout mon temps dans ma grotte.

Après le bain matinal rituel dans l'eau verte et glacée du Tarn, je m'enfermais dans la solitude d'un unique exercice spirituel, et le plus dépouillé qui soit : toutes mes énergies dressées en un seul acte, non vers le soleil, à présent, mais dans l'abolition de toute pensée, de toute image. Ah! me perdre, Me retrouver, retrouver la Vie sans visage, vide, silence, fût-ce au prix de ma propre vie. Jacques Maritain dirait que je cherchais alors, par un acte de suprême silence, par le vide et l'anéantissement, par négation, l'expérience fruitive de mon âme elle-même, du moins de son exister substantiel, et, dans ce miroir, indirectement, de l'Exister divin, de Dieu lui-même. Y suis-je parvenu? Je ne sais. Peut-être ce jour où j'ai perdu conscience...

Le lendemain, j'ai senti qu'il fallait reprendre la route. J'ai continué vers le Sud, au hasard. Le soleil était revenu, plus fort que jamais. J'étais identifié à lui. Je marchais et je rayonnais sur le monde. Il rayonnait par moi sur le monde, je rayonnais son amour, notre amour. Et cependant je ne savais plus où j'allais. Le soleil n'était qu'une image, une image dépassée. L'essentiel était derrière l'image.

Mon unité m'apportait un sentiment de puissance; elle aurait dû m'apporter la joie d'être libre. Et, maintenant, je ne trouvais pas cette joie dans ma propre volonté, mais en m'abandonnant au hasard. Je m'apercevais confusément qu'il m'était impossible, en m'appuyant uniquement sur moi-même, d'en sortir autrement qu'en perdant conscience; je ne pouvais pas en sortir vivant. Je restais l'esclave de moi-même.

Peut-être cette question avait-elle été préparée par le soleil? Ma volonté s'était tendue vers lui mais, dans le désir de son rayonnement, j'avais appris un commencement d'abandon. Peut-être mon yoga solaire m'a-t-il permis d'échapper ainsi à un repliement, une fermeture définitive sur moi-même, à un volontarisme total.

Il y avait donc en moi cet orgueil du soleil, mais une grande disponibilité.

C'était un dimanche matin. J'étais sur le sentier de chèvres qui mène à la Sainte-Baume, à la grotte de sainte Marie-Madeleine — je ne savais pas encore qu'il y avait là-haut une grotte de sainte Marie-Madeleine. Il fallait faire un effort physique très intense, mêlé à l'effort facile, à la conscience d'être avec le soleil, et j'étais ouvert non seulement à cet éclaboussement de lumière, mais à je ne savais quoi de supérieur qui me libérerait, m'apporterait la Vie véritable. Et j'étais pauvre sous cette lumière, abandonné.

Brutalement, d'une minute à l'autre, et d'une façon certaine, sans retour, je sus, aussi nettement que si quelque voix me l'eût dit : *qu'il faut entrer dans mon Église, enfin, qu'il faut épouser l'Église.* J'étais soudain comme illuminé.

Le christianisme ne m'était apparu jusqu'alors que comme un anthropomorphisme à dépasser, une morale à dépasser. Je n'ai donc absolument pas compris, mais je me suis abandonné, et j'ai suivi cette intuition, cette certitude. Arrivé à la Sainte-Baume, j'ai raconté toute mon histoire à un Père Dominicain, j'ai demandé à communier tout de suite, ne sachant pas qu'il fallait être baptisé. J'avais hâte de l'être. On me fit redescendre à Saint-Maximin, au couvent des Dominicains — j'y rencontrai aussi des Petits Frères de Jésus —, puis à l'Eau-Vive. Là, l'Évangile et l'œuvre de Jacques Maritain m'apparurent comme une réponse parfaite, attendue depuis longtemps. Un mois plus tard, je pus recevoir le baptême.

Je pense avoir retracé l'essentiel de mon chemin de mystique naturelle. Je suis à votre disposition pour éclaircir de mon mieux les points qui ont pu vous paraître obscurs ; je puis encore, si vous le désirez, vous dire comment je suis passé progressivement de la mystique naturelle à l'oraison chrétienne, et par quelles difficultés.

OLIVIER LACOMBE :

Pour notre propos cela me semble utile.

LÉON-NOËL :

J'ESSAIERAI le plus clairement possible.

Dès ma conversion, je me suis rendu compte du retour-

nement qu'il me fallait faire. Dans la mesure même où j'avais tendu ma volonté jusqu'à l'ultime de moi-même, il me fallait m'abandonner. Jusqu'à présent, je n'avais compté, je ne m'étais toujours appuyé que sur moi — voici que, d'un jour à l'autre, presque d'une minute à l'autre, sur cette route de la Sainte-Baume, je m'apercevais que je ne pouvais compter, pour m'oublier moi-même, pour être libre, que sur un autre que moi, sur un Dieu que je ne connaissais pas et que rien ne me prouvait, invisible mais plus présent, plus exigeant que tout le reste.

Conversion signifiait d'abord purification de moi-même, abandon de toute ma volonté, de toute ma pensée, de mon passé, de tous mes actes.

Je partis à El Abiodh Sidi Cheikh, Sud Algérien, au noviciat des Petits Frères de Jésus. Le climat de liberté fraternelle que j'y trouvai me permit d'évoluer selon mon rythme propre. Il n'est pas bon de hâter, de brusquer l'évolution d'un païen vers une vie spirituelle chrétienne. Il faut admettre la coexistence en lui pendant des mois, des années peut-être, de l'ancienne mystique naturelle et de l'oraison chrétienne, essentiellement désir d'obéissance, attention à la présence, à la venue dans le silence, à l'action de la Personne divine. Nous voulons ouvrir vers Dieu notre porte, alors que Dieu veut l'ouvrir vers nous. C'est dans cette coexistence que j'ai voulu encore, pendant quelques mois, m'identifier à Jésus... C'est par cette coexistence que j'explique aujourd'hui la voix que j'ai entendue, par exemple, dans un moment de très grande attention au Père, mais surtout de très grande tension vers lui par une répétition du *Pater*, le « C'est bien, mon fils! » que j'ai entendu, comme j'avais visualisé le soleil. Était-ce une voix surnaturelle? Je pense qu'il s'agissait plutôt d'une illusion subtile, de ce genre d'illusion qui peut être le point de départ d'une fausse mystique surnaturelle et même d'une nouvelle religion. Cette parole n'était encore, sans doute, qu'un écho de mon désir, la tension de ma volonté retombant sur le miroir. Du moins, j'ai préféré le croire et ne pas m'illusionner.

Il fallait que je connaisse enfin la seule vraie difficulté spirituelle, celle qui attend tout chrétien.

Difficulté de se délivrer de cette tension de l'esprit vers Dieu, où se projette encore l'humain, le trop humain, de ce volontarisme qui durcit trop souvent même des meilleurs

d'entre les chrétiens — et nous ne pouvons nous en délivrer qu'en abandonnant tout le reste, en nous ouvrant complètement à Dieu, dans le silence, en connaissant notre rien devant Dieu. Ici la volonté se convertit déjà en appel, et en renoncement.

Difficulté dans la mesure même où il n'y a plus de chemin, plus de techniques, dans la mesure aussi où l'on s'est trop appuyé, où l'on ne peut plus s'appuyer sur soi-même; où Dieu prend plus directement l'initiative. Difficulté négative. On avait l'initiative — maintenant Dieu veut être seul. Nous n'avons plus qu'à le laisser agir en nous, qu'à le laisser nous dépouiller et nous aimer, tout à sa guise. Ici a lieu vraiment la conversion du régime naturel au régime surnaturel. Et ce n'est pas de le comprendre qui importe, mais de le vivre, et quand Dieu le veut. A son heure Dieu nous rendra toute notre volonté, notre âme entière, désormais en continuité, si j'ose dire, en unité de ressemblance avec lui.

Excusez-moi si j'ai parlé trop longuement, la question me tenait à cœur.

Je reviendrai à notre sujet proprement dit, aux rapports du yoga et du christianisme, en précisant rapidement ma pensée.

Que le Yoga, dans toutes ses démarches, soit inconciliable avec le christianisme, je ne le pense pas. Je crois seulement, par expérience, que le Yoga, tel qu'il se présente actuellement à nous, est inconciliable avec le christianisme à son sommet. Nous ne sommes pas dans l'état de nature pure; non seulement la Révélation nous le dit, mais notre expérience nous le prouve; nous ne pouvons nous libérer nous-mêmes de notre orgueil; notre volonté ne peut atteindre Dieu, je veux dire l'intimité, la Personne même de Dieu, qu'en se laissant atteindre et purifier par lui, en abandonnant enfin toute technique de la volonté, en s'abandonnant soi-même.

Le Yoga suprême, jusqu'au Samadhi, jusqu'au point où l'être atteint sa racine, et en elle-même le reflet de Dieu, le Yoga reste un acte seulement humain, la volonté d'une nature humaine, donc souillée par l'orgueil de soi. Qu'il soit, pour une vie spirituelle débutante, une méthode intéressante de concentration de pensée, un apprentissage du silence, une approche du divin, je serais mal venu à le mettre en doute, moi qui l'ai eu pour chemin vers Dieu. Mais c'est un chemin pour les incroyants, et c'est un chemin dangereux. *Tant que*

Yoga restera synonyme de méthode efficace d'union au divin, tant que nous n'aurons pas présenté avec précision un yoga converti au Christ, je ne le conseillerai pas à un chrétien.

Je lui conseillerai plutôt, puisqu'il a déjà la foi, de repenser son christianisme, incarnation d'une Transcendance, et de le vivre, de parler à la Personne divine au lieu de s'arrêter à l'image, de l'écouter parler par la conscience, pour agir au service de Dieu au lieu d'imposer son propre désir.

Je lui conseillerai d'abandonner tout désir de possession pour se laisser posséder par Dieu. C'est aux humbles que Dieu se donne.

Si ce chrétien a besoin d'une certaine technique pour ne pas se disperser, il y a les gestes, les attitudes de la prière, les paroles de la liturgie, tout ce qui aide le corps et l'esprit à se tenir devant Dieu Vivant. Qu'il se contente rapidement d'une prière d'adoration, celle où l'âme a pour seul amour silencieux de se donner, de se laisser prendre, dans la foi, de laisser venir sur le monde l'Amour de Dieu.

Je lui dirai de relire constamment le prologue de l'Évangile de saint Jean : ... *A ceux qui croient en son Nom, et qui ne sont nés ni du sang, ni de la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme, mais de Dieu.*

La volonté humaine doit prendre conscience de sa liberté dans sa dépendance spirituelle de Dieu. Nous devons insister d'abord sur cette dépendance spirituelle, c'est-à-dire, en l'occurrence, sur la *nécessité de conversion* du Yoga. Vient le temps où Dieu est définitivement et *vitalement* admis comme Cause Première — la volonté peut alors agir de façon pleine et entière sans qu'il y ait primauté de l'homme, les techniques peuvent alors être repensées, réutilisées en fonction de la libre réponse divine. Une forme de yoga est alors possible.

Volontairement je ne me suis tenu que sur le terrain de l'expérience spirituelle. Au plan philosophique des rapports possibles entre Yoga et christianisme, je m'en remets à l'autorité de M. Olivier Lacombe.

OLIVIER LACOMBE :

C'EST en effet un problème important — et difficile.

Si vous le voulez bien, je résumerai d'abord en quelques mots la leçon qui paraît ressortir de l'expérience de notre ami Léon-Noël :

1. On ne peut pas faire de yoga, quel qu'il soit, sans y croire; il ne s'agit pas d'un exercice gratuit, d'un exercice de tremplin, et c'est précisément pourquoi il y a une difficulté. Je disais tout à l'heure que le Yoga était une méthode qui n'a pas de contenu propre, mais il exige au moins qu'on croie en la validité de cette méthode. Ceci est un premier point.

2. Il ressort de ce que nous a dit Léon-Noël que, sans faire de métaphysique, il s'est tout de même progressivement donné une certaine métaphysique très simplifiée qui a débouché sur une espèce de monisme. Est-ce qu'un tel trajet est fatal, inévitable ?

Y a-t-il une sorte de connivence secrète entre la méthode du Yoga et un certain monisme doctrinal ? Ou bien le Yoga est-il innocent de ce voisinage ? Les raisons pour lesquelles, avec tant d'autres et après tant d'autres, la pensée de notre ami a glissé vers une forme de monisme, ne seraient-elles pas extrinsèques à la voie du Yoga pris en lui-même ? Patanjali, le grand docteur du Yoga, n'est pas moniste; il croit en une monade divine distincte des autres monades spirituelles. Pratiquement, néanmoins, l'aide divine, quand il l'invoque, n'est qu'un des moyens possibles pour faire aboutir les démarches du Yoga, ce n'est pas la source par excellence du salut. Il y a donc chez lui une certaine facilité à se passer de Dieu, si je peux m'exprimer ainsi, de Dieu, au sens chrétien du mot, et cela doit évidemment nous mettre en garde.

3. Le troisième point que je voudrais dégager est celui-ci : comme Léon-Noël l'a dit lui-même, lorsqu'il est passé du yoga au christianisme, il lui a fallu faire une sorte de cure de désintoxication; il lui a fallu substituer à l'affirmation ontologiquement désintéressée de soi, l'abandon de soi à Dieu qui transcende et le Soi et l'Autre. Ceci est capital (la chose nous paraît indéniable après l'attestation d'expérience singulière, personnelle de Léon-Noël qui vient à l'appui de tant d'autres témoignages). Il n'en est pas moins vrai qu'une forme d'expérience spirituelle positive est à mettre au bénéfice du yoga; parler ici d'illusion ne serait qu'une façon trop commode de simplifier arbitrairement le problème. Mais cette expérience spirituelle typique, *sui generis*, je ne la crois pas réductible à l'expérience spirituelle chrétienne. Je n'ai pas employé en commençant l'expression de mystique naturelle, ne voulant pas préjuger de ce que notre ami avait à nous dire mais, après l'avoir entendu, n'est-il pas certain que son expérience s'est

maintenue dans le registre de ce que l'on peut appeler mystique naturelle, au sens théologique du mot « naturelle » et par opposition à la mystique surnaturelle ? Léon-Noël a précisé avec beaucoup de finesse et de pénétration que s'il peut y avoir compatibilité initiale entre une méthode de Yoga, convenablement orientée, et la recherche chrétienne de Dieu, on ne saurait admettre entre l'expérience terminale, le fruit ultime de la méthode du Yoga et l'expérience mystique chrétienne, aucune identification possible.

Le fruit spirituel du Yoga est « acquis » par la volonté lucide de l'homme, tandis que l'expérience mystique surnaturelle est purement gracieuse et « infuse ».

La discipline du Yoga peut-elle donc être reprise au bénéfice de l'oraison chrétienne, être récupérée et utilisée avec son efficacité propre, son intensité propre, sa capacité d'éducation de l'attention et de recentrement de l'être humain lui-même ? Telle est la question sur laquelle nous voudrions entendre le R. P. Régamey.

R. P. RÉGAMEY :

JE crois surtout, cher Monsieur, qu'il y a une question préalable, que nous avons tous dans le cœur, et qui est celle des rapports de cette expérience et de la charité. C'est plus qu'une question préalable : au point de vue chrétien, c'est certainement la question de toutes les questions, puisque le christianisme est l'ordre de la charité.

Notre ami Léon-Noël le postule implicitement, lorsqu'il dit qu'une expérience comme celle qu'il a faite est « inconciliable en son sommet » avec le christianisme, et quand il rappelle qu'une authentique expérience de Dieu est le fruit d'un abandon à sa grâce, à laquelle, en fin de compte, doit céder toute technique de la volonté. Il nous dit qu'une véritable cure de désintoxication lui a été nécessaire. Je crains d'être indiscret, mais enfin il me semblerait important de nous représenter d'une manière un peu concrète comment a pu se substituer la communion avec le « Dieu de Jésus-Christ » à la concentration sur soi, — concentration qui, du reste, semble s'être finalement avérée non seulement dangereuse, mais bien décevante.

Or ce n'est pas qu'au sommet, c'est sur toute la longueur de l'itinéraire que nous souffrons dans notre sens chrétien. Bien entendu, on comprend qu'un homme qui ne sait pas

encore que Dieu est Amour suive une telle voie. Le Christ l'y attendait merveilleusement au bout. (Il me semble du reste que notre ami a eu une chance étonnante, téméraire comme il l'était de s'aventurer si loin sans gourou. Et c'est une question de savoir ce qu'elle aurait été avec un gourou.) Mais nous devons marquer, pour tant de chrétiens qui n'accordent plus à l'amour de Dieu le primat qui lui revient, qu'une telle expérience serait aberrante de la part d'un chrétien. Tant mieux s'il y a une expérience! Et plus elle est aiguë et intense, mieux cela vaut! Mais il ne saurait jamais être question de la poursuivre pour elle-même, et elle doit être tout entière un effet de l'amour. Le primat de la charité comporte que cet amour anime *de la façon la plus actuelle possible* toutes les conduites.

Alors une question se pose, pour laquelle je n'ai pas compétence : dans l'ordre de la charité, au régime effectif de cette charité, quelle place y aurait-il pour un Yoga spirituel apparenté de quelque façon à celui dont nous venons d'entendre la description ?

Deux choses me paraissent certaines :

D'une part, des exercices corporels élémentaires (mais qui en certains cas peuvent avantageusement être poussés assez loin, avec un gourou compétent) procurent un bienfait indéniable. Ils peuvent faire beaucoup plus qu'assurer une euphorie physique et psychique favorable à la vie spirituelle ; il dépend de ceux qui les pratiquent de les vivifier si bien par la charité qu'ils la *symbolisent*, qu'ils en assurent l'emprise et l'épanouissement dans tout le composé humain. Ne crions pas en cela au « volontarisme », ne pensons pas que l'abandon à la grâce divine nous dispense de moyens humains. Dans une activité sainte, *tout* est de la grâce, mais *tout* aussi est de l'homme, qui doit *se* construire, *faire* son salut.

D'autre part, il ne saurait être jamais question de faire abstraction de la charité pour se concentrer sur soi, ou sur le soleil...

Alors une expérience comme celle de notre ami a-t-elle quelque *analogue* selon la charité ?

LÉON-NOËL :

PERMETTEZ-MOI de laisser à M. Olivier Lacombe la difficulté de répondre à une telle question.

Je veux seulement, pour éclairer ma position, affirmer

avec vous, mon Père, *la nécessité des moyens humains* — Dieu ne nous sauve pas sans nous —, *mais en dépendance de l'action divine,* de la charité divine. Or le volontarisme du Yoga donne la primauté à ces moyens humains. Nous devons être, nous, chrétiens, *au service* de Dieu. Il y a, certes, des chrétiens volontaristes ; ils témoignent de cette présence tenace du naturalisme dans une vie chrétienne, naturalisme qui nous incite non pas à servir notre Dieu, mais à nous servir de lui. C'est notre propre volonté que nous voulons faire aboutir, plus ou moins consciemment, nous l'appelons même, parfois, volonté de Dieu, nous nous identifions nous-mêmes à Dieu. C'est contre cette primauté de l'homme que je m'élève.

Qu'un Yoga élémentaire soit un facteur d'équilibre physique et psychique, cela est vrai. Pour pousser plus loin, le Père Régamey conseille un gourou compétent. Il faudrait dire un gourou chrétien, s'il en est, un maître capable de mener son novice des méthodes yogiques de concentration à la prière d'adoration et d'attente devant la présence de Dieu, sous peine de l'entraîner vers la primauté de l'humain.

Le Yoga nous aidera peut-être à renouveler nos méthodes d'oraison, mais je pense — pour l'avoir vécu — qu'il doit d'abord être « converti », s'ouvrir sur Dieu vivant en s'oubliant lui-même, reconnaître la *libre* volonté divine, la libre Personne divine pour centre de grâce, autant dire se renier en tant que méthode efficace d'union au divin. Ceci dit, *si nous appelons désormais « yoga » une méthode psychophysiologique d'attention à Dieu, alors je crois à la possibilité non seulement d'un, mais de nombreux yogas chrétiens.*

OLIVIER LACOMBE :

FAUT-IL tenter d'arriver à une conclusion ferme ?

La mienne serait, non certes, négative, mais réservée. Nous ne connaissons pas encore d'une manière suffisamment précise quels sont les effets physiologiques et psychologiques d'une méthode aussi drastique que le Yoga.

Celui-ci procède, en particulier, par *symbolisation* (puis suspens et même barrage des spontanéités imaginative et idéative de l'esprit).

Or, nous n'en sommes qu'au début des recherches sur la fonction « mythopoiétique » dans la vie religieuse ou artistique

de l'humanité, dans l'activité de rêve, dans la pathologie mentale.

Comment, dans ces conditions, formuler un jugement définitif sur les limites et les modalités d'une assimilation chrétienne du Yoga ?

Le problème n'en est pas moins important, même si la solution doit se faire attendre. Ne s'agit-il pas, en effet, d'éprouver la validité de ce qui serait — si la réponse est favorable — une voie de préparation vers l'*oraison acquise*, voie très concertée et très soucieuse d'aménager au mieux, sans déperdition irrationnelle, notre bonne volonté ?

Or Dieu, nous le savons bien, ne refusera pas volontiers, encore qu'il s'agisse d'une nouvelle et plus gracieuse grâce, l'*oraison infuse* à qui chemine par grâce et effort, tout ensemble, vers l'*oraison acquise*, tenue d'ailleurs pour une étape plutôt que pour une fin.

Deux remarques, au surplus, peuvent nous donner confiance. L'existence traditionnelle, dans le christianisme, tant oriental qu'occidental, de « méthodes » d'oraison, et même de pratiques (prière de Jésus, récitation rythmée du Rosaire) encore plus proches de quelques aspects du Yoga, nous laisse à penser qu'une exploration et une systématisation plus parfaites des conditions psychologiques et même physiologiques de la prière seraient les bienvenues. Et il n'est pas douteux qu'un examen sérieux, sinon l'imitation servile et indiscrète du Yoga, peut rendre ici de grands services.

En second lieu, l'existence, dans la tradition *indienne*, de formes de yoga adaptées à la *bhakti*, c'est-à-dire à ce courant de vie religieuse qui, *dans les cas les plus purs*, met au premier rang la grâce de la Divinité et la dévotion d'amour de l'âme fidèle, nous engage à présumer qu'une refonte du Yoga en fonction des exigences chrétiennes n'est pas impossible *a priori*.

LA VERTU DE PAUVRETÉ CHEZ LES PÈRES GRECS

On s'imagine parfois que la pauvreté, en tant que vertu propre aux chrétiens, et particulièrement aux religieux, est une conception médiévale qui n'a gagné d'enthousiastes adeptes qu'après les noces mystiques célébrées par saint François avec Dame Pauvreté. Or ceci est une grave erreur. En fait, la pauvreté, avec toutes ses implications, a été largement débattue par les Pères grecs, depuis Clément d'Alexandrie au IIe siècle jusqu'à Théodore Studite au IXe. Il serait en effet surprenant qu'il en fût autrement, car les avantages spirituels de la pauvreté ont été mis en lumière non seulement par Notre-Seigneur lui-même et par les apôtres dans le Nouveau Testament, mais aussi par les philosophes païens, en particulier par les Stoïciens et les Cyniques. Ainsi les Pères grecs trouvèrent ce sujet traité dans les deux principales sources de leur enseignement. C'est pourquoi la pauvreté est applaudie avec une égale ferveur par les Pères d'Alexandrie et ceux d'Antioche, par les « intellectuels » comme par ceux qui auraient voulu restreindre à la connaissance des seules Ecritures toute éducation véritablement chrétienne. Il est significatif de ne pas trouver moins de quatre mots pour désigner la pauvreté : *penia, aktemosyne, ptocheia,* et *aktesia.* Les deux premiers d'entre eux sont, me semble-t-il, employés le plus fréquemment dans un sens spécifiquement chrétien. Dans ses *Petites Règles,* saint Basile tente de faire une distinction quelque peu artificielle entre *ptocheia* et *penia* : « Quelqu'un est *ptochos,* écrit-il, s'il est tombé de la richesse dans le besoin (*endeia*) ; mais il est *penes* s'il s'est

trouvé dans le besoin dès l'origine[1]. » Saint Jean Chrysostome, d'autre part, a une définition qui voudrait expliquer pourquoi *penia* est employé plus souvent par les Pères que *ptocheia*. Il affirme que *penia* ne signifie pas seulement la pauvreté elle-même (*ptocheia*), mais inclut également la joie qui en découle[2].

Quoi qu'il en soit, une chose est certaine : la pauvreté est une chose digne de louange. Ceci, comme nous le disent, parmi d'autres, Origène[3], saint Epiphane[4], et saint Nil[5], était déjà bien connu des penseurs païens, spécialement des Cyniques, dont beaucoup la pratiquaient volontiers eux-mêmes. Les chrétiens avaient, bien entendu, pour les guider, l'enseignement et l'exemple du Christ lui-même et des apôtres ; les principaux passages de l'Écriture y ayant trait ; la deuxième Epître aux Corinthiens, (chapitre VIII, verset 9) et la première béatitude, étaient fréquemment commentés. Basile se réfère au premier passage dans l'une de ses homélies sur les psaumes : « Il est devenu pauvre, Lui... afin que nous recevions tous de sa plénitude[6]. » Saint Grégoire de Nazianze écrit qu' « il devint pauvre dans sa chair par amour pour nous... afin que nous puissions être riches de sa divinité[7] » ; et Théodoret commente, dans son exégèse du passage : « Regardez donc l'Auteur de toutes choses... qui pour votre salut a enduré la plus extrême pauvreté, acquérant pour nous la richesse qui jaillit de la pauvreté[8] ».

Bien que la pauvreté conduise plus aisément à la vertu que la richesse, celle-ci n'est pas un obstacle absolu. Saint Clément d'Alexandrie qui écrivait un traité sur la question de savoir si un riche pouvait être sauvé, répond par l'affirmative. En fait, il possède une vue très équilibrée sur la matière. « La meilleure richesse, écrit-il dans le *Pédagogue*, est d'être pauvre de désirs[9]. » De cette manière un homme peut mener une vie bonne, qu'il soit riche ou pauvre[10]. Saint Jean Chry-

1. N° 262.
2. *Hom.* 38, 6, *in 1 Cor.*, Gaume, éd., vol. X, 359 D. Toutes les références ultérieures se rapportent à cette édition.
3. *C. Celsum*, 6, 28.
4. *Expos. fid.*, 9, GCS, p. 507.
5. *De paup.*, 39.
6. *Hom.*, 7, 5, *in Ps.*, GARNIER, 1148 A.
7. *Orat.*, 14, 15; aussi *ibid.*, 7, 23.
8. SCHULTZE, vol. III, 329.
9. 2, 3; p. 181, 7.
10. *Strom.*, 1, 6; p. 23, 12.

sostome, en dépit de sa préférence pour une vie matériellement pauvre, appuie également : « Toutes deux, richesse et pauvreté, sont des armes pour conquérir la vertu, si seulement nous le voulons[11]. » Tel est le regard équilibré de l'Eglise, alors qu'une secte hérétique, les Apostoliques, poussèrent l'amour de la pauvreté à un degré excessif en condamnant complètement les richesses et par là, selon l'expression d'Epiphane, « divisant l'Église »[12]; alors qu'en réalité, même si la sainte pauvreté est à préférer, la possession des biens demeure compatible avec la vie chrétienne[13].

D'autre part, toute pauvreté n'est pas digne de louange. Les Pères savaient bien que la pure privation matérielle des richesses n'est pas un bien en soi et peut même devenir un mal. « Il n'est pas pauvre, dit saint Jean Chrysostome, celui qui, n'ayant rien, désire cependant bien des choses[14]. » La pauvreté peut être mal prise et conduire à la perversité si, par exemple, elle amène le pauvre à blasphémer[15]; c'est par l'usage qu'il en fait, qu'un homme transforme la pauvreté en vertu[16]. Pour être bonne et agréable à Dieu, elle doit être supportée « philosophiquement », c'est-à-dire avec détachement[17]. Saint Nil, dans le second chapitre de son traité sur la pauvreté, distingue clairement ce qui, de nos jours, est appelé la « sainte pauvreté », du dénuement involontaire : « Or nous n'appelons pas « pauvreté » (*aktemosynen*) l'indigence involontaire qui, venant de la nécessité, afflige l'esprit... mais celle qui est librement choisie et par laquelle un homme décide de se contenter de peu. » Maxime le Confesseur, avec sa tournure d'esprit plus mystique, donne une description plus élevée de la pauvreté religieuse : « Le pauvre est celui qui a renoncé à toutes ses possessions, n'ayant plus rien en propre sur la terre que son corps; et même, ayant abandonné tout souci à cet égard, il a confié le soin de sa personne à Dieu et aux hommes de Dieu[18]. » Telle est ce que Thalassius appelle « la pauvreté spirituelle, la parfaite *apatheia*, par laquelle l'esprit quitte toutes choses ici-bas[19]. »

11. *Stat.*, 15, 3; 2, 156 C.
12. *Haer.*, 61, 1; GCS, p. 380, 16.
13. *Ibid.*, 61, 3; p. 382, 29.
14. *Hom.*, 2, 5, *in Philipp.*, 11, 209 E.
15. *Chrys.*, *pecc.*, 2, 3, 346 A.
16. *Ibid.*, 345 B.
17. *Id.*, *Laz.*, 1, 9; 1, 720.
18. *De Carit.*, 88.
19. *Cent.*, 2, 90.

Or la pauvreté, que ce soit dans le sens moins élevé de saint Nil, ou dans le sens mystique de Maxime ou de Thalassius, a des effets très bienfaisants pour l'homme qui l'embrasse. Déjà au IIe siècle, l'Épître à Diognète recommande la pauvreté d'une manière générale, parce qu'elle en enrichit beaucoup[20]. Et, dans la suite des temps, les Pères ne se lassent jamais de louer ses excellentes conséquences. Saint Grégoire de Nysse affirme qu'elle laisse l'âme dégagée de toute entrave pour poursuivre la vie vertueuse[21], saint Jean Chrysostome qu'elle est une arme puissante dans la bataille contre le monde[22], Marc l'Ermite qu'elle libère l'âme pour la contemplation[23], car, selon Théodoret, le pauvre étant dispensé des soucis du monde, demeure parfaitement libre pour la louange de Dieu[24]; en effet, délivré des désirs terrestres, il est prêt à bondir de joie[25].

C'est pourquoi la pauvreté est une des vertus fondamentales de la vie religieuse. Déjà dès le début du IVe siècle, Eusèbe de Césarée la signale comme étant essentielle à la vie ascétique[26]. Saint Basile écrit que le religieux désireux de s'approcher de Dieu doit embrasser la pauvreté en toutes choses[27], et, selon saint Grégoire de Nazianze, saint Basile lui-même, bien qu'il fût évêque, la pratiquait à un degré éminent[28]. Dans les constitutions monastiques pseudo-basiliennes, le moine est décrit comme « ayant renoncé à la richesse matérielle, par amour pour la pauvreté[29] », car « la pauvreté est la richesse des moines », ainsi que le dit Nicéphore dans sa vie de saint Siméon[30], « le trésor du moine », selon les *Apophtegmes des Pères*[31]. L'athlète spirituel doit avoir toutes les vertus, mais « par dessus tout, la pauvreté parfaite », enseigne Diadoque dans son traité sur la perfection spirituelle. Dorothée l'allie avec la virginité car ce sont les deux principales vertus qu'il faut offrir à Dieu[32]. Antiochus le moine

20. 5, 13.
21. v. *Macr.*, P. G., 46, 965 C.
22. *Stat.*, 2, 9; 2, 34 B.
23. *Opusc.*, 2, 137.
24. *Quaest. 1 in Levit.*, 1, 178.
25. Nilus, *De paup.*, 1, P. G., 79, 969 C.
26. *Fr. in Luc*, 6, 20; P. G., 24, 533 C.
27. *Ep.*, 22, 3; cf. *Ascet.*, 2, 2.
28. *Or.*, 43, 60.
29. 20, 4.
30. P. G., 86, 3016 B.
31. P. G., 65, 429 D.
32. *Doct.*, 1; P. G., 88, 1629 C.

écrit que « la vraie pauvreté montre quelle est la manière de vivre du moine »[33], et saint Jean Chrysostome n'hésite pas à l'appeler « havre tranquille, sécurité perpétuelle, délices sans dangers... mère de philosophie... racine d'humilité[34]. » Car le Père de la vie religieuse, saint Antoine lui-même, pratiquait la plus rude pauvreté, et son exemple, écrit saint Athanase, devrait sûrement conduire les hommes à mépriser les richesses et à trouver leur consolation dans la pauvreté[35].

L'Eglise grecque ne s'est jamais lassée de maintenir l'idéal de pauvreté qui lui venait à la fois de l'Écriture et des anciens philosophes. Nous avons seulement donné quelques exemples de l'abondance de son enseignement en la matière; mais ceux-ci devraient suffire à montrer que les Ordres Mendiants du Moyen-Age ne proclamèrent rien de nouveau, mais infusèrent une vie nouvelle dans une tradition primitive.

HILDA C. GRAEF.

Traduit de l'anglais
par une moniale dominicaine.

33. P. G., 89, 1709 C.
34. *Saturn.*, 3, 3, 406 D.
35. v. *Anton.*, 87.

NOS PRINCIPAUX DÉPOSITAIRES :

Allemagne :

Dokumente Verlag
Offenburg-Baden
Weingartenstrasse 8
C.C.P. Karlsruhe 677-01

Argentine :

La Casa del Libro
Saouaf y Khadige
844, Paraguay
Buenos Aires

Belgique :

La Pensée Catholique
40, avenue de la Renaissance
Bruxelles

Brésil :

Livraria duas Cidades LTDA
Caixa Postal 433 *Sao Paulo*

Canada :

Periodica, inc.,
5090 avenue Papineau
Montréal 34 P. Q.

Garneau, 47, rue Buade
Québec
Abonnements pour tous
77, rue d'Aiguillon, Québec

Égypte :

Ed. Bassili
5, rue Ancienne Bourse
B. P. 1022 *Alexandrie*

Glaser, Boîte postale 215 *Le Caire*

Espagne :

Insula, Carmen 9
Madrid

Grande-Bretagne :

Blackfriars Publications
Woodchester Lodge
Woodchester Stroud, Glos.

Duckett, Catholic Bookseller
140, Strand *London W. C. 2*

Hollande :

Librairie Coebergh
Ged Oude Gracht 74 *Haarlem*

Meulenhoff et Cº
Beulingstraat 2-4
Amsterdam C.

Italie :

Libreria Internazionale
Pia Societa San Paolo
Via Pio X, 8 *Roma*

Desclée et Cº
Piazza Grazioli nº 4
Roma 117

Liban :

Librairie A. Chehab et Cº
Boîte postale 398 *Beyrouth*

Portugal :

Uniao Grafica
Rua Santa Marta 48 *Lisboa*

Suède :

Dominikanernas Bokhandel
Linnegatan 79 *Stockholm*

U. S. A. :

The International News Company
131, Varick Street *New York 13*
Moore Cottrell Subs. Agencies
North Cohocton N. Y.
St Benet Library
506 S. Wabash avenue
Chicago 5 Ill.

Le gérant : R. P. Plé, 29, boulevard Latour-Maubourg, Paris-7e.
Imp. Aubin, Ligugé (Vienne). — D. L., 1er trim. 1957. — Impr., nº 1578.